Bibliothek
Th. U.
52 ib
(42

<36632872780010

<36632872780010

Bayer. Staatsbibliothek

8° Ph. u. 52 ib Bibliothek

Philosophische Bibliothek
Band 42.

Immanuel Kants
Metaphysik der Sitten.

Zweite Auflage.

Herausgegeben und mit Einleitung
sowie einem Personen- und Sachregister versehen
von
Karl Vorländer.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Leipzig.
Verlag von Felix Meiner.

48 G

Immanuel Kant
Metaphysik der Sitten

Zweite Auflage

Herausgegeben und mit Einleitung
sowie einem Personen- und Sachregister versehen
von
Karl Vorländer

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Der Philosophischen Bibliothek
Band 42

Leipzig (1907)
Verlag von Felix Meiner

A

Druck von C. Grumbach in Leipzig

Vorwort des Herausgebers.

Die äußere und innere Einrichtung dieses Bandes ist die nämliche wie bei meinen bisherigen Kantausgaben (Bd. 38, 41, 45 und 46 der *Philosophischen Bibliothek*). Für den Text konnte ich wiederum, wie bei Bd. 38, bereits die Rein- bezw. Korrekturbogen der zurzeit wo ich dies schreibe, noch nicht erschienenen, von Paul Natorp besorgten Akademieausgabe benutzen, für die ich meinerseits mich an der Textdurchsicht beteiligt hatte. Die in eckigen Klammern am Rande angegebenen Ziffern sind die Seitenzahlen dieser in Zukunft, was den Text betrifft, wohl immer mehr maßgebend werdenden Ausgabe. Über alles andere gibt die nachfolgende Einleitung Aufschluß.

Solingen, 20. April 1907.

Prof. Dr. Vorländer.

Inhalt.

Seite
Vorwort des Herausgebers III
Einleitung des Herausgebers IX

Die Metaphysik der Sitten.

Erster Teil.

Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre.

S. 1—186.

Vorrede . 3
Tafel der Einteilung der Rechtslehre 9
Einleitung in die Metaphysik der Sitten. I—IV . 11
Einleitung in die Rechtslehre 33
§ A—E S. 33. Anhang S. 38. Einteilungen S. 42.

Der Rechtslehre **Erster Teil: Das Privatrecht** . . 49—129
1. Hauptstück. Von der Art, etwas Äußeres als das Seine zu haben. § 1—9 51
2. Hauptstück. Von der Art, etwas Äußeres zu erwerben. § 10—31 68
I. Abschnitt: Vom Sachenrecht. § 11—17 . . 71
II. „ Vom persönlichen Recht. § 18—21 83
III. „ Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht. § 22—30 90
1. Titel. Das Eherecht. § 24—27 . . . 91
2. „ Das Elternrecht. § 28—29 . . 94
3. „ Das Hausherrenrecht. § 30 . . 97
Einteilung aller erwerblichen Rechte aus Verträgen. § 31 99
I. Was ist Geld? S. 102. II. Was ist ein Buch? S. 106.
Episodischer Abschnitt. Von der idealen Erwerbung. § 32—35 108

Seite

3. Hauptstück. Von der subjektiv-bedingten Erwerbung vor einer Gerichtsbarkeit. § 36—40 . 116
Vom Schenkungsvertrag S. 116. — Leihvertrag S. 118. — Wiedererlangung des Verlorenen S. 120. — Erwerbung der Sicherheit durch Eidesablegung S. 124.
Übergang vom Mein und Dein im Naturzustand zu dem im rechtlichen Zustand überhaupt. § 41. 42 127

Der Rechtslehre **Zweiter Teil: Das öffentliche Recht** 131—186

Erster Abschnitt. Das Staatsrecht. § 43—49 . 133
Allgemeine Anmerkung A—E 142
§ 50—52 166
Zweiter Abschnitt. Das Völkerrecht. § 53—61 . 172
Dritter Abschnitt. Das Weltbürgerrecht. § 62 182
Beschluß 184

Anhang
erläuternder Bemerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre. I—VII 187—208

Zweiter Teil.

Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre.

S. 209—360.

Vorrede . 211
Einleitung. I—XIX 217

I. Ethische Elementarlehre. S. 259—337.

1. Teil. Von den Pflichten gegen sich selbst. 261—302
Einleitung. § 1—4 261
I. Buch. Von den vollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst 267
1. Hauptstück. Pflicht des Menschen gegen sich selbst als animalisches Wesen. § 5—8 267
1. Art. § 6. Von der Selbstentleibung S. 268.
2. Art. § 7. Von der Selbstschändung S. 271.
3. Art. § 8. Von der Selbstbetäubung S. 274.

Seite

2. Hauptstück. Pflicht des Menschen gegen sich selbst als moralisches Wesen. § 9—12 277
§ 9. Von der Lüge S. 277. § 10. Vom Geize S. 281. § 11. Von der Kriecherei S. 285.
1. Abschnitt. § 13. Pflicht des Menschen gegen sich selbst als den angeborenen Richter über sich selbst 289
2. Abschnitt. § 14. 15. Von dem ersten Gebot aller Pflichten gegen sich selbst 293
Episodischer Abschnitt. Von der Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe. § 16—18 . . 295
II. Buch. Von den unvollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst 298
1. Abschnitt: in Entwickelung und Vermehrung seiner Naturvollkommenheit. § 19. 20 298
2. Abschnitt: in Erhöhung seiner moralischen Vollkommenheit. § 21. 22 300
2. Teil. Von den Tugendpflichten gegen andere 303—337
1. Hauptstück. Von den Pflichten gegen andere bloß als Menschen 303
1. Abschnitt. Von der Liebespflicht gegen andere Menschen. § 23—36 303
A. Wohltätigkeit. § 29—31, S. 308. — B. Dankbarkeit. § 32. 33, S. 311. — C. Teilnahme. § 34. 35, S. 313.
Entgegengesetzte Laster des Menschenhasses. § 36, S. 316.
2. Abschnitt. Von der Pflicht der Achtung für andere. § 37—41 320
Entgegengesetzte Laster § 42. Hochmut § 43. Afterreden. § 44. Verhöhnung. S. 324—328.
2. Hauptstück. Von den Pflichten gegen andere nach Verschiedenheit ihres Zustandes. § 45 328
Beschluß der Elementarlehre. §. 46. 47. Von der Freundschaft 329
Zusatz. Von den Umgangstugenden. § 48 . . 335

II. Ethische Methodenlehre. S. 339—358.

1. Abschnitt. Die ethische Didaktik. § 49—52 . 341
Anmerkung: Bruchstücke eines moralischen Katechismus 345

Seite

2. Abschnitt. Die ethische Asketik. § 53 . . . 350

Beschluß. Die Religionslehre liegt außerhalb der reinen Moralphilosophie 352

Tafel der Einteilung der Ethik 359

Personen-Register } des Herausgebers 361

Sach-Register } des Herausgebers 361—378

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Einleitung.

I. Entstehungsgeschichte und erste Wirkung der Schrift.

1. Vorarbeiten. 2. Zeit des Erscheinens der Rechtslehre. 3. Erste Wirkungen derselben. 4. Der ‚Anhang erläuternder Bemerkungen' und die zweite Auflage der Rechtslehre. 5. Erscheinen und erste Wirkung der Tugendlehre. 6. Verhältnis zu den Vorlesungen über Moralphilosophie. 7. Materialien dazu in den ‚Losen Blättern aus Kants Nachlaß'.

1. In bezug auf Kants frühere ethische Schriftstellerei verweise ich auf meine Einleitungen zur *Grundlegung (Bd. 41)* und *Kritik der praktischen Vernunft (Bd. 38* der *Philos. Bibl.)*. Wir sahen dort *(Bd. 41, S. VII—XIV)*, daß unser Philosoph schon Ende 1765 den Stoff zu den von ihm geplanten „Metaphysischen Anfangsgründen der praktischen Weltweisheit" „fertig vor sich liegen" hatte, und daß er sich im Jahre 1767 erneut mit einer „Metaphysik der Sitten" trug, die freilich ein ganz anderes Gesicht als die spätere kritische hatte. Wir lernten weiter seine nicht zur Ausführung gekommenen schriftstellerischen Pläne aus dem Anfang der 70er Jahre kennen und verfolgten, wie er nach der endlichen Vollendung seines kritischen Hauptwerks (1781) aufs neue an die Arbeit ging, die sich dann zu der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) gestaltete. Nach deren Erscheinen wollte er (Brief an Schütz vom 13. September 1785) „ungesäumt" zur „völligen Ausarbeitung" der schon so lange geplanten Metaphysik der Sitten schreiten, die denn auch von verschiedenen Seiten erwartet wurde (vgl. *Bd. 38, S. IX f.)*. Statt dessen erschien 1788 — die *Kritik der praktischen Vernunft,* die, wie erschöpfend sie

auch immer in der Begründung der kritischen Ethik sein mochte, dennoch für das angekündigte „System“, eben die Metaphysik der Sitten selbst, Raum ließ.

Aber, wie bei so mancher anderen Schrift Kants, sollten noch Jahre vergehen, bis der Plan zur Ausführung gedieh. Am 26. Mai 1789[1]) klagt er dem alten Freunde Marcus Herz, wie beladen er in seinem 66. Jahre noch mit der „weitläuftigen Arbeit“ zur Vollendung seines Planes sei, nämlich abgesehen von der *Kritik der Urteilskraft,* deren Veröffentlichung bevorstehe, mit der „Ausarbeitung eines Systems der Metaphysik, der Natur sowohl als der Sitten, jenen kritischen Forderungen gemäß“. So warteten denn seine Freunde und Anhänger von Jahr zu Jahr auf das Erscheinen des versprochenen Werks. So schreibt z. B. Jakob in Halle am 10. Mai 1791 an ihn: „Ich höre, daß Sie das Publikum mit einer Moral und Naturrecht beschenken werden. Wie sehr freue ich mich darauf, und wie sehr wünsche ich, daß Sie noch recht lange Kräfte und Heiterkeit behalten mögen, um Ihr Gebäude ganz zu vollenden!“ Jakobs Quelle war vermutlich der Berliner Schüler Kants Kiesewetter, denn Jakobs Kollege in Halle J. Sig. Beck schreibt wenige Wochen später (1. Juni 1791) unserem Philosophen: „Herr Kiesewetter hat an Jakob geschrieben, daß die Ostermesse Ihre Moral herauskommen würde. Auf diese bin ich begierig. Denn es schweben mir in diesem Felde noch manche Dunkelheiten vor, die eine Moral von Ihnen aufhellen wird.“ Kiesewetter selbst spricht am 14. Juni d. J. dem Meister seine Verwunderung über das Nichterscheinen des Buches mit den Worten aus: „Daß Ihre Moral diese Messe nicht erschienen ist, hat viel Aufsehen gemacht, weil man sie sicher erwartete.“ Er vermutet politische Gründe. „Man erzählte hier allgemein (die Sache ist freilich nur Erdichtung und kann nur Erdichtung sein), der neue O. C. R. Woltersdorf habe es beim Könige da-

[1]) Die Stellen aus den Briefen Kants und anderer sind aus dem bereits *Bd. 40*, *Seite V* der *Philos. Bibl.* angegebenen Grunde nur nach dem Datum zitiert.

hinzubringen gewußt, daß man Ihnen das fernere Schreiben untersagt habe, und ich bin selbst bei Hofe dieser Erzählung halber befragt worden."

Daß Kant in der Tat in der ersten Hälfte der 90er Jahre ernstlich mit der Fertigstellung des Werkes beschäftigt war, ergibt sich u. a. aus seinem Briefe an Erhard vom 21. Dezember 1792. Derselbe bezieht sich auf einige zwischen Kant und dem Berliner Kammergerichtsrat E. F. Klein verhandelte rechtsphilosophische, namentlich strafrechtliche, Probleme[1]) und bemerkt dann über zwei von Erhard (a. a. O. S. 294) erwähnte Sätze: „Sie gehören zu dem Titel von den Pflichten gegen sich selbst, welche in meiner unter Händen habenden Metaphysik der Sitten besonders, und auf andere Art als wohl sonst geschehen, bearbeitet werden wird." Das geht auf den 2. Teil der *Metaphysik der Sitten,* die *Tugendlehre,* deren *Erstes Buch (§ 1—22)* die „Pflichten gegen sich selbst" behandelt. In seiner psychologisch interessanten Antwort vom 17. Januar 1793 spricht Erhard seine Freude darüber aus, daß er nun „bald die Metaphysik der Sitten werde zu sehen bekommen". Dagegen bezieht sich die in einem dasselbe Datum des 21. Dezember 1792 tragenden Briefe Kants an Reinhold gemachte Anspielung auf eine nächste Ostern herauskommende Schrift, wie sich aus einem Schreiben Kants vom 8. Mai des folgenden Jahres an den nämlichen Adressaten mit Sicherheit ergibt, nicht auf unsere Metaphysik der Sitten, sondern auf die *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.*

Noch immer wird Kants „Moral" von seinen Anhängern vergebens erwartet: so von seinem „dankbaren Verehrer" F. H. C. Schwarz (Dorfpastor in der Nähe von Marburg und Schwiegersohn Jung-Stillings) am 7. April, von G. W. Bartoldy in Berlin am 18. September 1793, der mit Sehnsucht „Ihre Metaphysik

[1]) Vgl. über diese für die *Rechtslehre* interessante Materie die Briefe Kleins an Kant vom 23. April, 15. Juni und 22. Dezember 1789, sowie vom 28. Februar 1800, und Erhards ausführlichen Brief vom 6. November 1791 *(Akad. Ausg. Bd. XI, S. 292—296).* Die Antworten Kants an Klein sind leider verloren gegangen.

der Sitten erwartet, deren Vollendung, wie mich Herr Fichte bei seiner Durchreise versicherte, nicht mehr fern sein soll"; sowie von diesem letzteren, der „die gleiche Freude von der Erscheinung Ihrer Metaphysik der Sitten erwartet, mit welcher ich Ihre Religion innerhalb der Grenzen usw. gelesen habe" (Fichte an Kant, 20. September 1793). Aber noch $^{3}/_{4}$ Jahre später, um den 17. Juni 1794, sieht Fichte umsonst „mit Sehnsucht Ihrer Metaphysik der Sitten entgegen". Was ist der Grund dieser auffallenden Verzögerung in der endgültigen Bearbeitung eines Stoffes, der dem Philosophen doch von seinen zahlreichen Vorlesungen über dasselbe Thema (s. unter 6.) her durchaus vertraut sein mußte?

Wir sind in diesem Falle in der glücklichen Lage, die Antwort aus der zuverlässigsten Quelle, nämlich einem Schreiben Kants selbst an den Verleger Lagarde vom 24. November 1794, entnehmen zu können. Diesem gegenüber, der neue Schriften von ihm in Verlag zu nehmen wünschte, führt er als einen Hinderungsgrund sein „ziemlich hohes" Alter an, infolgedessen seine „schriftstellerische Arbeit nur langsam und mit vielen durch Indisposition verursachten Unterbrechungen fortrückt, sodaß ich für die Vollendung derselben keinen Termin (wenigstens jetzt nicht), sicher bestimmen kann". Dazu aber kam ein anderer. Kiesewetters „Erdichtung" (s. oben), war inzwischen zur traurigen Wahrheit geworden: man hatte den greisen Philosophen wirklich zu dem Verzicht auf alle religionsphilosophische Schriftstellerei genötigt.[1]) So bezeichnet er denn als das zweite Hindernis: „daß, da mein Thema eigentlich Metaphysik in der weitesten Bedeutung ist und als solche Theologie, Moral (mit ihr also Religion), imgleichen Naturrecht (und mit ihm Staats- und Völkerrecht), obzwar nur nach dem, was bloß die Vernunft von ihnen zu sagen hat, befaßt, auf welcher aber jetzt die Hand der Zensur schwer liegt, man nicht sicher

[1]) Vgl. das *Vorwort* zur *Religion innerhalb* etc. und die *Einleitung* zum *Streit der Fakultäten*, sowie meine Einleitung zu diesen beiden Schriften *(Bd. 45* bezw. *46d* der *Philos. Bibl.)*

ist, ob nicht die ganze Arbeit, die man in einem dieser Fächer übernehmen möchte, durch einen Strich des Zensors vereitelt werden dürfte." Er hofft freilich auf eine baldige Änderung dieser Lage der Dinge. „Bis dahin, werter Freund, werden Sie sich also gedulden: indessen daß ich meine Arbeiten in guter Erwartung fortsetze." Aus der gleichen Stimmung heraus schreibt er am 14. August 1795 an G. F. Seiler „. . . Es sind mir bereits vor einem Jahre bedeutende und viel vermögende Winke gegeben worden, welche aller Schriftstellerei dieser Art, wenn sich die Umstände nicht ändern, ein Ende machen. In der Hoffnung, daß dieses vielleicht noch geschehen könne, strebe ich diesem Ziele im Willen nach, um wenigstens meine eigene Begriffe hierüber mehr und mehr ins klare zu bringen und so, wenngleich nicht durch Mitteilung außerhalb mir, doch durch innigliche Überzeugung mir selbst in Ansehung jenes Zwecks nützlich zu sein." Kiesewetter hat sich denn auch am 8. Juni 1795 bereits darein gefunden, daß „wir Ihre Handbücher der Metaphysik und Moral freilich wohl noch eine Zeitlang werden erwarten müssen": während der Buchhändler Hartknoch in Riga, sein Versorger mit „Schnupftoback" und Göttinger Würsten, neben diesen appetitlichen Gegenständen auch „wieder an das Handbuch der Metaphysik zu erinnern wagt" (Hartknoch an Kant, 23. September 1795).

2. Gleichwohl erschien die *Metaphysik der Sitten* noch vor dem Tode König Friedrich Wilhelms II. (Oktober 1797), zunächst freilich bloß ihr Erster Teil: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (im folgenden kurz als *Rechtslehre* bezeichnet). Die genauere Zeit des Erscheinens ist bisher noch von keinem Herausgeber richtig festgestellt worden. Schubert z. B. meint auf S. VIII seiner Ausgabe: „gleich nach der Michaelismesse 1796." Diese ohne Begründung gegebene Behauptung stützt sich vermutlich darauf, daß die Schrift zur Michaelismesse erscheinen sollte und deshalb auch in verschiedenen Zeitungen als zu diesem Zeitpunkt erschienen angeführt wurde. Allein das kann nicht richtig sein. Denn Hahnrieder in Berlin wartet noch am 3. Dezember 1796 „mit Ungeduld auf die Metaphysik des Rechts und die Tugendlehre, wo ich

glaube über mehrere Gegenstände, die mir bisher dunkel geblieben, Licht zu erhalten". Und Jakob schreibt am 7. Dezember aus Halle: „Ich habe schon längst, mein hochgeschätzter und verehrter Lehrer, mit Sehnsucht Ihre Metaphysik des Rechts erwartet, die als fertig angekündiget ist, wovon aber wahrscheinlich der Druck noch nicht vollendet ist." Ja, Erhard (in Nürnberg) hat selbst am 16. Januar 1797 Kants „Naturrecht", auf das er sich „außerordentlich freut", noch nicht erhalten. Dagegen spricht scheinbar die Tatsache, daß Kants Schüler G. B. Jäsche (der spätere Herausgeber von Kants *Logik, Bd. 43* der *Philos. Bibl.*) zu Waldegalen in Kurland bereits am 4. November 1796 es sehr bedauert, daß er bei Abfassung seines „kurzen, populären Grundrisses der Rechtslehre Ihre soeben erschienenen *Metaphys. Anfangsgründe der Rechtslehre* nicht habe benutzen können". Allein er hat die Schrift ja eben nicht in Händen gehabt und — in seinem entlegenen kurischen Dorf — offenbar auch nur von deren (vermeintlichem) Erscheinen gelesen. Anderseits erschien am 18. Februar 1797 bereits eine — gleich noch näher zu erwähnende — Rezension in den *Göttinger Gelehrten Anzeigen Nr. 28:* sodaß die *Rechtslehre* im Januar 1797 zur Ausgabe gelangt sein muß. Dieser Termin wird denn auch fast zur Gewißheit gemacht durch eine Mitteilung des Kantforschers Artur Warda, wonach sich in der Beilage zum 6. Stück der Königsberger gelehrten und politischen Zeitungen vom 19. Januar die Anzeige findet, daß das Buch soeben bei Friedrich Nicolovius erschienen ist.[1]) Ein in der Akademieausgabe des Briefwechsels (XII, S. 186) auf „ca. August 1797" datiertes kurzes Briefbruchstück von Fr. Nicolovius: „Ew. Wohlgeboren werden es mir gütigst erlau . . . *Honorar* für die Rechtslehre, deren Boge . . . sich nun genau bestimmen läßt, hiem . . . einliegender Berechnung mit . . ." ist demnach mit größter Wahrscheinlichkeit in die Zeit von Ende 1796 oder Anfang 1797 zu verlegen.

[1]) „Zur Frage: Wann hörte Kant zu lesen auf?" Von Arthur Warda in: *Altpreuß. Monatsschrift Bd. XLI, Heft 1 und 2, Seite 132 f.*

3. Am 21. April 1797 dankt Professor Matern Reuß in Würzburg „für die Rechtslehre und Tugendlehre, die erstere war mir sehr willkommen zu meiner Arbeit, die zweite erwarte ich (nach Ihrem Schreiben an Stang) von der Ostermesse; nun können unsere Lehrer des Naturrechts und der Moraltheologie, die sich immer noch in etwas spreizten, bei ihren Zuhörern, die alle Kantisch gesinnt sind, nicht mehr bestehen. — Am 10. Mai berichtet der unermüdliche Jakob aus Halle bereits von einer englischen Übersetzung der Rechtslehre, mit welcher der in seinem Hause lebende „Schottländer" Richardson beschäftigt sei, und fragt im Anschluß daran wegen des Sinnes zweier Stellen bei Kant an: „S. 207 Lin. 10 [in unserer Ausgabe S. 166, Zeile 22], wo der Ausdruck Unterhauses uns beiden im Zusammenhang unverständlich ist und wo wahrscheinlich ein Druckfehler stattfindet. S. 220 Z. 3 von unten [in unserer Ausgabe S. 176, Zeile 16 f.] steht, daß im Naturstande der Angriff rechtmäßig sei, welches sich mit der Behauptung, daß im Naturstande überall kein bestimmtes Recht da sei, nicht zu vertragen scheint." Kant hat darauf in einem leider verloren gegangenen Briefe geantwortet; denn Jakob schreibt am 8. September 1797 an ihn: „Auf Ihr letzteres Schreiben, welches eine Berichtigung der Bedenklichkeiten des Hrn. Richardson enthielt und das ich ihm mitteilte, habe ich beiliegenden Brief erhalten, welcher eine Stelle aus Lord *Montmorres* Werke über das Irländische Parlament enthält, und wodurch Hr. R. eine Äußerung zu berichtigen gedenkt, welche Sie zur Erläuterung der allerdings wohl etwas dunkeln Stelle S. 207 gebraucht haben . . ." In der Beilage (abgedruckt XII, 196—198), dankt Richardson Jakob für die ihm übermittelte Kant'sche Erklärung des Wortes *rechtmäßig* und führt zu der zweiten Stelle aus, daß weder dem Haus der Lords noch dem der Gemeinen ein Veto gegen das irische Parlament zusteht, sondern nur dem König. Aus diesem Briefwechsel wie aus dem Text der 2. Auflage geht hervor, daß Kant sich zu einer Änderung der beiden Textstellen nicht veranlaßt sah. — Am 21. Juni 1798 teilt dann Richardson Kant persönlich in einem Briefe mit, daß er ihm gleichzeitig

den „ersten Band Ihrer Versuche und Abhandlungen" (also doch wohl auch die Übersetzung der Rechts- und Tugendlehre) zugehen lasse und sagt ihm „tausend Dank für die gütige Beantwortung der von mir dem Prof. Jakob vorgelegten Fragen". Kant habe ihn nicht nur aufgeklärter, sondern auch zu einem besseren Menschen gemacht, während Fichte ihm „in weniger als zehn Tagen seine Philosophie so verekelte, daß ich sein Auditorium nicht mehr besuchte".

J. S. Beck schreibt am 20. Juni 1797: „. . . Ihre metaphysische Prinzipien der Rechtslehre haben mich seit ihrer Erscheinung beschäftigt und die Aufklärungen, die ich durch diese kleine Schrift erhalten, sind sehr groß . . ." — Tieftrunk machte um dieselbe Zeit bereits Gebrauch von ihr in einer rechtsphilosophischen Schrift, denn Kant schreibt ihm am 12. Juli d. J.: „. . . der Gebrauch, den Sie von meiner R. L. in Ihrem neuesten Werk über das Privat- und öffentliche Recht gemacht haben", sei ihm „sehr angenehm" gewesen. Selbst Fichte, dessen Differenzen mit Kant damals begannen, sprach sich letzterem selbst gegenüber beifällig aus, wie aus der erst neun Monate später erfolgten Antwort Kants hervorgeht: „Es gereicht mir zum besonderen Vergnügen, daß meine Rechtslehre Ihren Beifall erhalten hat."

Natürlich fand dieselbe auch Gegner, wie ihr Verfasser es nicht anders erwartet hatte. „Daß meine Rechtslehre bei dem Verstoß gegen manche schon für ausgemacht gehaltene Prinzipien viele Gegner finden würde, war mir nicht unerwartet" (Kant an Tieftrunk, 13. Oktober 1797). Die Bedenken, die sein Anhänger Chr. G. Schütz in Jena in einem Buche an seinen und Kants gemeinschaftlichen Freund Hofprediger Schultz in Königsberg in betreff des allerdings höchst schroffen, man könnte beinahe sagen rohen Ehebegriffs sowie in einem Punkte des ‚Hausherrenrechts' gegen ihn erhoben hatte, bemühte er sich alsbald in einem Schreiben an Schütz vom 10. Juli 1797 zu widerlegen. Da dasselbe eine interessante Ergänzung zu den betreffenden Ausführungen der *Rechtslehre* bildet, jedoch zu ausführlich ist, um an dieser Stelle abgedruckt zu werden, lassen wir es weiter unten als *Beilage* folgen.

4. Schon Schütz gegenüber hatte Kant sich vorbehalten, „dieses Thema mit seinen Gründen und Folgen an einem anderen Orte ausführlicher vorzutragen". Der eigentliche Grund aber war die bereits erwähnte, am 18. Februar in den *Göttinger Gelehrten Anzeigen* erschienene ausführliche Rezension, die von dem Philosophen Bouterwek (vgl. u. a. Fichtes Brief an Kant vom 1. Januar 1798) herrührte. Sie, die ihm „im ganzen genommen" seinem System „nicht ungünstig" erschien, „wird mir Anlaß geben, in einer Zugabe manche Mißverständnisse ins klare zu setzen, hin und wieder auch das System zur Vollständigkeit zu ergänzen". So schrieb er am 13. Oktober 1797 an Tieftrunk. Schon aus dem Datum dieses Briefes ergibt sich, daß diese „Zugabe", nämlich der *Anhang erläuternder Bemerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre* (in unserer Ausgabe S. 187—208) nicht „wenige Monate" nach der *Rechtslehre* selbst, sondern frühestens Ende des Jahres 1797 erschienen ist. Wahrscheinlich aber fällt die Sonderausgabe des Anhangs in die gleiche Zeit mit der zweiten Auflage und zwar in den Sommer (Mai oder Juni) 1798. Denn am 9. Mai dieses Jahres schreibt Kant an seinen Verleger Nicolovius: „Noch habe ich, was die zweite Auflage der *metaphys. Anf. Gr. der Rechtslehre* betrifft, anzumerken: daß zweierlei Titel dazu gemacht werden müßten: der eine, welcher nur das Wort „Zweite Auflage" hinzufügte, der andere aber, welcher so lautete: „Erläuternde Anmerkungen zu den metaph. Anfangsgr. d. Rechtslehre von *I. Kant*": damit die, welche das erstere Buch schon besitzen, nur das zweite zu kaufen nötig haben." So ist es denn auch geschehen. Die *Erläuternden Anmerkungen usw.* erschienen 1. als Sonderausgabe *Königsberg bei Fr. Nicolovius 1798. 31 S.* und 2. einverleibt in die zweite Auflage mit demselben Druckort, Verleger und Jahr, *266 S.* Auf die Göttinger Rezension selbst brauchen wir nicht weiter einzugehen, da Kant diejenigen Stellen, gegen die er seine Replik richtet, selbst zitiert, der Rest aber heute kein Interesse mehr hat. Die von Schütz erhobenen Einwände hat er, ohne ihn zu nennen, in dem 3. Abschnitt (*Beispiele* S. 191—193 unserer Ausgabe) mit berücksichtigt. —

Von einer weiteren Rezension in den *Annalen* berichtet Jakob am 8. September 1797: die Bedenken des Rezensenten vertrügen sich übrigens vollkommen mit dessen Hochachtung gegen Kant und würden vielleicht Anlaß geben, „die dort berührten Punkte mehr ins Licht zu setzen".

5. Wann erschien aber die *Tugendlehre?* Kant bemerkt darüber am Schlusse der Vorrede zur ersten Auflage der *Rechtslehre* (S. 8 unserer Ausgabe): „Die metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre hoffe ich in kurzem liefern zu können." Nähere Angaben finden sich weder bei ihm noch bei irgend einem der bisherigen Herausgeber. Auch hier haben erst die Forschungen der neuesten Zeit, in Verbindung mit der Akademieausgabe des Briefwechsels, Aufklärung gebracht. Zu Anfang Dezember 1796 war die *Tugendlehre* noch nicht vollendet, denn Jakob schreibt am 7. dieses Monats an Kant: „Hr. Kiesewetter schreibt mir auch, daß Sie an Ihrer Tugendlehre arbeiten, und so werden Sie bald im Beispiele die Anwendbarkeit der allgemeinen Grundsätze zeigen, welche zu verdrehen sich so viele angelegen sein lassen." Kant selbst rechnete anfangs auf ihr Erscheinen zur Zeit der Ostermesse. Das ergibt sich einmal aus seiner in dem Briefe von Matern Reuß (s. oben S. XV) erwähnten Mitteilung an dessen Kollegen Stang; dann aber aus folgendem, von R. Reicke nachträglich unter die Briefe aufgenommenen, merkwürdigen kurzen Bruchstück vom 29. Juli 1797 (XII, S. 377 f.): „— — Wegen der möglichen Ansprüche auf das Mein und Dein an Schriften, nach der früheren oder späteren Erscheinung derselben, bemerke ich noch: daß das Manuskript dem Herrn Verleger so früh vor der Ostermesse und vollständig eingehändigt worden, daß der Abdruck desselben notwendig um diese Zeit hätte vollendet sein müssen, aber sich aus mir unbekannten Ursachen bis jetzt verzogen hat. Den 29. Juli 1797. I. K." Schon Ton und Äußeres (z. B. die Art der Unterschrift) weisen darauf hin, daß wir hier schwerlich ein Briefbruchstück vor uns haben, sondern, wie Artur Warda (a. a. O. S. 133 Anm.) mit gewohntem Scharfsinn vermutet, den (wohl aus Rücksicht auf den „Herrn Verleger" fortge-

lassenen) Schluß einer Vorrede und zwar — derjenigen zu den *Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre.* Denn auf keine andere Schrift kann sich das Fragment, wie auch ich bei der Lektüre desselben sogleich vermutete, der Zeit und den Umständen nach beziehen. Zur Gewißheit wird diese Vermutung durch die weitere Feststellung Wardas (ebend.), daß in der Beilage zum 69. Stück der Königsberger gelehrten und politischen Zeitungen von Montag dem 28. August 1797 die *Tugendlehre* als soeben bei Friedrich Nicolovius erschienen angezeigt wird.

Damit stimmen weitere Zeugnisse des Briefwechsels, die zugleich die Stimmung der Leser zum Ausdruck bringen, überein. So berichtet Jakob aus Halle am 8. September 1797: „Ihre Tugendlehre habe ich nun auch schon in Händen u., ob ich sie gleich noch nicht habe mit Genauigkeit lesen können, so habe ich doch, noch ehe ich sie zum Buchbinder geschickt habe, schon die ganze Einleitung und manches andere darin gelesen," und fährt dann fort: „Wieviel schöne Sachen enthält dieses kleine Werk! — Nun wird man doch vielleicht einsehen lernen, wie die reinen Prinzipien ohne große Schwürigkeit auf die menschliche Verhältnisse angewandt werden können! Es ist unglaublich, wie sehr sich die Vernunft der Herren, die sich einmal an ein realistisches System gewöhnt haben und die Naturphilosophie u. Moralphilosophie vermengen, sträubt, die Simplizität einer reinen Moralphilosophie einzusehen u. die Notwendigkeit derselben anzuerkennen usw." Aus demselben, oben schon erwähnten Briefe geht hervor, daß Richardson auch die *Tugendlehre* ins Englische übersetzte. — Auch Hahnrieder bezieht sich in einem Briefe vom 19. September bereits auf eine bestimmte Stelle der neuen Schrift. — Zum letzten Male begegnen wir der Tugendlehre in Kants Briefwechsel gelegentlich der Anfrage eines Reichsgrafen Fabian Emil zu Dohna vom 28. August 1799, betreffend Sittlichkeit oder Unsittlichkeit der an seiner Braut vollzogenen Blatternimpfung. Die Stelle ist interessant genug, um sie unverkürzt hierherzusetzen: „Nun lese ich heute in Ihrer Tugendlehre, welche mein Handbuch geworden ist, seitdem ich im

Jahre 97 Ihr System durch ein Privatissimum beim Professor Beck, damals in Halle, habe kennen lernen. Nun fällt mir heute besonders die Stelle[1]) wegen der Einimpfung der Blattern unter den kasuistischen Fragen auf. Ich halte sie für erlaubt, da ich doch mein Leben noch auf etwas Ungewisseres wage, wenn ich es darauf ankommen lasse, von einem böseren Gifte zu einer gefährlicheren Zeit und unvorbereitet angesteckt zu werden. Ich bitte herzlich: lassen Sie mich wissen, was das Gesetz spricht, sobald als möglich." Eine Antwort des Philosophen auf die Anfrage des jungen Grafen, wie auf die zweimalige dringende Anfrage des Medizinalprofessors Juncker zu Halle (vgl. dessen Brief vom 27. Juni 1800 an Kant), ist zwar nicht erhalten; daß er aber eine solche erteilt, ist anzunehmen, da sich unter den „Losen Blättern" seines Nachlasses auch ein Zettel folgenden Inhalts fand: „Heroische Mittel der Ärzte sind die, welche auf Tod und Leben oder, was ebensoviel ist, auf die Gefahr des Patienten, lebenslang krank zu werden, gewagt werden (auch nur eine Ansteckung beständig fürchten zu müssen). — Der weise Gebrauch solcher Mittel kann nicht von einzelnen Menschen, sondern muß von der Vorsehung erwartet werden, welche Krieg und Kinderpocken (und zwar absichtlich) gewollt zu haben scheint, um die große Vermehrung der Menschen hierdurch zu beschränken. — Ob dieses nun gleich, was den Krieg betrifft, kein den Menschen erlaubtes Mittel ist, so ist doch das zweite Mittel, nämlich das der Kinderpocken, durch andere Menschen erlaubt: daß nämlich die Regierung die Pockeninokulierung durchgängig anbefehle, da sie dann für jeden einzelnen unvermeidlich, mithin erlaubt ist."[2])

Welch mächtigen Eindruck übrigens Kants Ethik auf den jungen Dohna gemacht hatte, geht aus dem Schlusse seines Briefes hervor: „Ich zwinge mich zu schließen: nur so viel von meinem Individuum: Ich bin 22 Jahr alt, Besitzer ansehnlicher Güter und trete

[1]) In unserer Ausgabe S. 271.

[2]) Wir entnehmen die ganze Stelle aus den *Ges. WW. ed. Rosenkranz u. Schubert XI 1, S. 169 f.*

in meinen Wirkungskreis mit dem ernstlichen Willen, als solcher und als Mensch in jedem Verhältnis meine Pflichten zu erfüllen und frei zu handeln. Sie, weiser Mann, werden mein unsichtbarer Gefährte sein, und es wird mir sehr angelegen sein, daß Sie sich der Gesellschaft nicht schämen dürfen. Für so vieles gegebene Licht Ihr ewig dankbarer Fabian Emil, Reichsgraf zu Dohna.

Die zweite Auflage der Tugendlehre erschien erst im Jahre 1803. Wie Schubert in seiner Ausgabe *(Bd. IX, Vorwort S. X)* von einer „tätigen Mitwirkung" des Philosophen auch bei dieser Auflage sprechen kann, ist uns unverständlich. Hat er selbst doch in seiner Biographie Kants (Bd. XI 2, S. 170 ff.) die überzeugendsten Belege davon gegeben, wie groß dessen Altersschwäche bereits in diesem Jahre (dem Jahre vor seinem Tode) war. Schon seit 1800 hatte der Philosoph bekanntlich die weitere Herausgabe seiner Schriften vollständig seinen Schülern übertragen.

Es ist also als Ergebnis unserer Untersuchung festzustellen: daß die erste Auflage der *Rechtslehre* im Januar 1797, die zweite Sommer (wahrscheinlich Juni) 1798, die erste Auflage der *Tugendlehre* im August 1797, die zweite 1803 erschien. Über die inhaltlichen bezw. stilistischen Abweichungen beider Auflagen voneinander s. unten unter *Textphilologisches*.

6. Wir haben im Vorhergehenden die äußere Entstehungsgeschichte unserer Schrift in der Vollständigkeit, welche die vorliegenden Zeugnisse erlaubten, unseren Lesern vorgeführt. Es taucht nun noch die Frage nach dem Verhältnis derselben zu den über das nämliche Thema, Ethik und Rechtsphilosophie (wie wir heute sagen würden), gehaltenen Vorlesungen des Philosophen auf.

Beide Fächer waren ein regelmäßig wiederkehrender Gegenstand von Kants Kollegien. Nach den genauen Feststellungen Emil Arnoldts[1]) hat Kant gelesen:

[1]) *E. Arnoldt, Kritische Exkurse im Gebiete der Kant-Forschung. Königsberg 1894, S. 521—651.*

a) Über Moralphilosophie (auch als *Ethik, Praktische Philosophie* oder noch häufiger als *Allgemeine praktische Philosophie und Ethik* bezeichnet) in den Jahren 1756/57 bis 1793/94 nicht weniger als 28 mal, und zwar in der Regel im Wintersemester in vierstündigem Privatkolleg. In der älteren Zeit (bis 1780) kehrt das Kolleg sogar fast in jedem Jahre wieder, von da bis 1788 mindestens alle zwei Jahre; ein längerer Zwischenraum (von vier Jahren) findet sich nur zwischen den beiden letzten Malen: 1788/89 und 1793/94. Im letzten Falle findet sich zum ersten Male im Vorlesungsverzeichnis (natürlich wie immer in lateinischer Sprache) der Nebentitel: „Metaphysik der Sitten"; auch lädt Kant zu einem wöchentlich einmal — Sonnabends früh 7 bis 8 im Winter trotz seines hohen Alters — von ihm *publice* abzuhaltenden „Examinatorium über denselben Gegenstand" ein.

b) Über Naturrecht sicher 11-, wahrscheinlich 12 mal (außerdem noch 6 mal bloß angekündigt, aber nicht gelesen) in den Jahren 1766/67 bis 1788, in gleichfalls vierstündigem Collegium privatum, und zwar in der Regel im Sommersemester, das sich aber bei dem fleißigen Kant von April bis in die zweite Septemberhälfte auszudehnen pflegte, ja einmal (1775) sogar bis zum 7. Oktober sich erstreckt hat![1])

Die Frage wäre nun, in welchem Verhältnis die Anlage und der Inhalt unserer Schrift zu dem Gang und Inhalt dieser Vorlesungen steht, ob bezw. wieviel aus ihnen in die *Metaphysik der Sitten* übergegangen ist. Ein sicheres Urteil wird wenigstens über die letzte Frage erst möglich sein, wenn der authentische Text einer der Vorlesungen in der Akademieausgabe von Kants Werken erschienen sein wird. Bis dahin sind wir auf den Bericht des eben genannten, außerordentlich zuverlässigen Kantforschers Emil Arnoldt († 1905) angewiesen, der a. a. O. S. 605 ff. über Kants Moralkolleg nähere Mitteilungen macht. Ihm lagen drei Nachschriften vor, von denen zwei, wie er mit ziemlicher Sicherheit vermutet, in die zweite Hälfte der 80er Jahre

[1]) Näheres über die einzelnen Semester, die Zahl der Zuhörer u. a. s. bei Arnoldt a. a. O., besonders S. 644 f.

(wahrscheinlich das Semester 1786/87) fallen. Kant legte nach der Gewohnheit — früher sogar Vorschrift — seiner Zeit seinen Vorlesungen zwei der üblichen Kompendien und zwar, wie bei seiner Metaphysik, die des von ihm hochgeachteten Baumgarten († 1762) zugrunde: in diesem Falle die *Initia Philosophicae Practicae* (1760) und die *Ethica Philosophica* (1740); aber schon früh benutzte er von ihnen „hauptsächlich nur das Fachwerk der Einteilung, um es mit einem Inhalt zu füllen, der von dem der Lehrbücher wesentlich abwich" (Arnoldt S. 541). Die Einleitung behandelte den Unterschied von praktischer und theoretischer Philosophie, das Verhältnis der ersteren zur Logik und Anthropologie, die drei Arten von Imperativen, sowie im Anschluß an „die moralischen Systemata der Alten" die Lehre vom höchsten Gut. Sodann erörterte er, häufig unter Polemik gegen den „Autor", d. h. Baumgarten, die Lehre vom Prinzip der Moralität, indem er den Moralprinzipien von Helvetius, Mandeville, Shaftesbury, Hutcheson, Hobbes sein eigenes *principium intellectuale internum* gegenüberstellte. Die „allgemeine praktische Philosophie" umfaßte übrigens in der besten Nachschrift nur ca. 140, die *Ethica* oder angewandte Tugendlehre dagegen über 400 Quartseiten. Die Ethik behandelte bei Baumgarten, dessen Gerippe ja eben unser Philosoph im allgemeinen zugrunde legte: 1. die Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst (in betreff der Seele, des Körpers und des äußeren Zustandes), gegen andere Menschen und gegen Dämonen (!), 2. in einem speziellen Teile die Pflichten der Gelehrten und Ungelehrten, der verschiedenen Lebensalter, der Gesunden und Kranken, Begüterten und Unbegüterten usw. Kant erlaubte sich hier vielfache Abweichungen. So teilte er z. B. die Pflichten gegen andere in solche des Wohlwollens (der Gütigkeit) und der Schuldigkeit (Gerechtigkeit) ein; er wies darauf hin, daß die „speziellen Pflichten des Autors" sich aus den allgemeinen ableiten ließen und ihre ganze Einteilungsart zu verwerfen sei. Ganz neu hinzu kam in den Vorlesungen ein Schlußabschnitt: ‚Von der letzten Bestimmung des menschlichen Geschlechts', die er in der „höchsten moralischen Vollkommenheit, sofern sie durch die Freiheit des Menschen

bewirkt wird“, oder in einem auf den ewigen Frieden und eine völlig geänderte, freie Erziehung sich gründenden „Reiche Gottes auf Erden“ erblickte, in dem Recht, Billigkeit und Gewissen regiere, aber nicht, wie jetzt überall, obrigkeitliche Gewalt.

Vergleichen wir diesen Gang der Vorlesung mit dem Inhaltsverzeichnis des zweiten Teiles unserer Schrift (der *Tugendlehre*), so sind Ähnlichkeiten im Ganzen nur wenig zu bemerken. Und auch bezüglich einzelner Gedanken verweist Arnoldt, der doch die Nachschriften selbst vor sich hatte, weit mehr auf Parallelstellen aus anderen ethischen Schriften des Philosophen als auf die *Metaphysik der Sitten*. Es mag sein, daß Kants letzte Vorlesung über Ethik (von 1793/94) sich unserer Schrift etwas mehr angenähert hat; wahrscheinlich ist auch dies nicht, da auch sie dem Vorlesungsverzeichnis zufolge an das Baumgartensche Kompendium sich anlehnte. Auch die übrigen von Kant selbst herausgegebenen Schriften sind ja nirgends aus seinen Vorlesungen entstanden.

Über sein Naturrechtskolleg, mit dem gegebenenfalls die *Rechtslehre* zu vergleichen wäre, ist uns nichts Näheres bekannt. Doch wird sich die Sache hier wohl ebenso verhalten.

7. Ein Kapitel über die Entstehungsgeschichte der *Metaphysik der Sitten*. kann endlich nicht vorbeigehen an der Erwähnung der mancherlei Vorarbeiten, die gerade für diese späte Schrift in besonders großer Anzahl in den von Rudolf Reicke herausgegebenen *Losen Blättern aus Kants Nachlaß* (Königsberg 1889) sich vorgefunden haben. Nicht weniger als 60 Stücke des „Convoluts E“, darunter manche ziemlich umfangreiche, beziehen sich inhaltlich auf die Rechts- und Tugendlehre. Und wenn auch einzelne derselben, wie z. B. bestimmt E 3, zu jenen Blättern gehört haben mag, die Kant für seine Vorlesungen über dasselbe Thema anfertigte und in die denselben zugrunde gelegten (s. vorigen Abschnitt) Baumgartenschen Kompendien einzulegen pflegte, so sind doch in der Mehrzahl mit größter Wahrscheinlichkeit direkte Vorarbeiten zu

unserer Schrift zu erblicken: zumal da die meisten Stücke (nach Reicke S. 370) die Schriftzüge der 90 er Jahre tragen und bei sechsen das Datum der Jahre 1794—1796 sogar zweifellos feststeht, während das letzte Kolleg über Moralphilosophie, wie wir wissen, doch bereits im Winter 1793/94 gehalten worden war. Aber gerade die Menge des Erhaltenen verbietet ein näheres Eingehen auf Einzelheiten. Wir müssen uns begnügen, auf die in Betracht kommenden Nummern der Reickeschen Ordnung hinzuweisen, indem wir dieselben nach den drei Gesichtspunkten: a) Allgemeines zur Metaphysik der Sitten, b) Vorarbeiten zur Rechtslehre, c) zur Tugendlehre, gruppieren und, wo eine Spezifizierung des Inhalts möglich ist, dieselben durch ein kurzes Stichwort oder Hinweis auf bestimmte Stellen andeuten, im übrigen zur Vergleichung auf unser ausführliches Sachregister am Schlusse dieses Bandes verweisen.

Zu Gruppe a) würden gehören die Stücke: 3 9 22 23 I (Übergang von der Rechtslehre zur Ethik) 29 36 38 46 60 76 I.

Zu Gruppe b): 1 und 4 („Ehrenpunkt", vgl. 70 75 II), 6 11—17 18 II und III 19 23 III (Politisches) 24 (meist Politisches) 27 29; 10 32 33 I II (Bodenbesitz); 32 III IV 33 35 II 43 I IV 47 I 59 (rechtlicher oder intellektueller im Gegensatz zum empirischen Besitz); 42 44 45 47 (u. a. Verfassungsformen) 50 51 53 (Mietrecht), 54 58 II (Gesamtbesitz), 55 68 (äußere Erwerbung), 56 57 58 (ursprüngliche Erwerbung des Bodens), 77 II (Politisches).

Zu Gruppe c): 3 (Einteilung der Pflichten), 5 20 21 (zur Vorrede), 22 29 II 34 (vgl. § 24 und 25), 37 (vgl. § 31 32 48), 39 (vgl. § 11 und 14), 40 (Einteilung der Tugendpflichten), 43 II 48, 52 (zu Einleitung XVII), 72 (Entwurf zu einem moralischen Katechismus, doch nach Reicke schon aus den 80 er Jahren herrührend), 76 II und III (Begriff und Einteilung der Pflichten).

Grundlegend Neues würde sich allerdings, soviel wir nach unserer Durchsicht der genannten Stücke urteilen konnten, bei einer Vergleichung dieser Vorarbeiten mit dem fertigen Werk wohl kaum er-

geben. Immerhin wäre eine solche für den Kantphilologen von Interesse und wollen diese Zeilen eine Anregung dazu geben.

II. Gedankengang der Schrift.

A. Rechtslehre.

a) Die Vorrede (S. 3—8)

rechtfertigt zunächst den Titel des Buches. Auf die Kritik (der praktischen Vernunft) folgt mit vorliegender Schrift das System in: Rechts- und Tugendlehre. Eine Metaphysik des Rechts kann aber, wegen der Mannigfaltigkeit der Fälle möglicher Anwendung, niemals vollständig sein. Daher lautet der Titel der zunächst herausgegebenen Schrift nur: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, und zwar soll die eigentliche Philosophie des Rechts in den Text, die einzelnen Fälle in die Anmerkungen kommen.

Sodann wehrt sich Kant gegen verschiedene ihm gemachte Vorwürfe in folgender Weise: 1. Populär kann wohl eine Darstellung der Ergebnisse der kritischen Metaphysik, nicht aber deren Begründung sein (gegen Garve). 2. Es kann in der Tat nur eine wahre Philosophie geben, wie nur eine Chemie, Medizin und Moral. 3. Einer der Grundbegriffe der kritischen Philosophie, der des Raumes als Anschauung *a priori,* ist nicht etwa, wie der Tübinger Professor Flatt meint, von dem Mathematiker Hausen entlehnt. 4. Am bedeutungslosesten sind die Nachäffungen und Spötteleien eines Nicolai (gemeint ist wohl vor allem dessen alberner Roman: *Geschichte eines dicken Mannes, 1794*). Allen Gegnern seiner Philosophie aber ruft unser Philosoph das bekannte Wort zu: „Wer zuletzt lacht, lacht am besten.“

Mit einer Erklärung, weshalb das öffentliche Recht kürzer behandelt ist, schließt die Vorrede, und es folgt, nach einer kurzen Inhaltsanzeige der *Rechtslehre,* nunmehr eine doppelte Einleitung: 1. eine solche in die *Metaphysik der Sitten* im allgemeinen, und 2. eine Vorrede in die *Rechtslehre* im besonderen.

b) Einleitung in die Metaphysik der Sitten (S. 11—32).

Sie zerfällt in vier Abschnitte. Der erste:

1. *Die menschlichen Gemütsvermögen und das Sittengesetz,* enthält hauptsächlich eine Anzahl dem Leser von Kants früheren ethischen Schriften sachlich bereits bekannter Gedanken- und Begriffsbestimmungen. Das Gefühl der Lust und Unlust, das mit jedem Begehren verbunden ist, ist als bloß subjektiv sowohl von der Erkenntnis als von dem Sinn unterschieden; es scheidet sich seinerseits wieder in die „kontemplative", d. h. ästhetische, und in die praktische Lust, die ihrerseits entweder auf einem Interesse der Neigung oder einem solchen der Vernunft beruht. Nur mit dem letztgenannten oder einer sozusagen „sinnenfreien Neigung" hat es die Ethik zu tun. Es folgen Erläuterungen der Begriffe: Willkür, Wunsch, Wille, freie und tierische Willkür, Freiheit in negativem und positivem Sinne; sodann — in knappster Kürze — die Ableitung des formalen Sittengesetzes, und die Unterscheidung der Freiheitsgesetze in juridische und ethische, je nachdem sie sich auf den äußeren oder den inneren Gebrauch der freien Willkür beziehen.

2. Der zweite Abschnitt handelt *Von der Idee und Notwendigkeit einer Metaphysik der Sitten.* Die Prinzipien der Naturwissenschaft (z. B. Newtons) sind, wenn auch apriorisch, so doch auf die Erfahrung gegründet. Diejenigen der Sittlichkeit dagegen nicht, sofern sie etwas anderes als Glückseligkeitslehre zu sein beansprucht. Die Metaphysik der Sitten beruht zwar als apriorische Erkenntnis bloß auf reiner Vernunft. Wohl aber kann, ja muß sie, nachdem sie rein a priori begründet worden ist, auf die besondere Natur des Menschen angewandt werden (moralische Anthropologie). Zum Schluß folgt ein Ausblick auf die beiden anderen großen Gebiete der Philosophie: die „Theorie der Natur" und die Kunst.

3. *Die Einteilung einer Metaphysik der Sitten* bringt sachlich kaum etwas Neues. Der Unterscheidung des objektiven Gesetzes und der subjektiven Triebfeder entspringt der von Legalität und Moralität, juridischer und ethischer Gesetzgebung, Rechts- und Tugendpflich-

ten. Rechts- und Tugendlehre entsprechen einer verschiedenen Art der Gesetzgebung wie der Verpflichtung: der inneren hier, der äußeren dort. Ebenso sind die

4. *Vorbegriffe zur Metaphysik der Sitten,* die der vierte Abschnitt definierend zusammenstellt, den Lesern der *Grundlegung* und *Kritik d. pr. V.* im wesentlichen bekannt. Es gehören dazu besonders: die Freiheit, die Imperative, die Begriffe des Erlaubten und Unerlaubten, das moralische Gefühl, die Verbindlichkeit, Pflicht, Tat, Person und Sache, recht und unrecht, Maxime, praktisches Gesetz, Sinnen- und intelligibeles Wesen. Neu hinzukommen: Übertretung, Verschuldung, Verbrechen, Kollision der Pflichten, natürliche und positive Gesetze, Gesetzgeber, Zurechnung, Gerichtshof u. ä. Die letzteren Begriffe gehören, wie man sieht, meist der Rechtssphäre an.

Dann folgt

c) **die Einleitung in die Rechtslehre** (S. 33—48).

Sie beginnt mit allgemeinen Begriffsbestimmungen: der Rechtslehre, des Rechtes, das nie empirisch sein kann, des daraus folgenden allgemeinen Rechtsprinzips, des Rechtszwangs, des strikten Rechts. Ein Anhang handelt vom Rechte in weiterer Bedeutung, d. h. der Billigkeit und dem Notrecht. Darauf (S. 42 ff.) folgt eine Reihe von Einteilungen: der Rechtspflichten (nach Ulpian) und der Rechte, die in letzter Linie alle auf das einzige angeborene Recht der Freiheit zurückgehen; sodann eine dreifache Einteilung der Pflichten überhaupt: I. die aus b) 3. bekannte in Rechts- und Tugendpflichten, II. eine solche nach dem objektiven Verhältnis des Gesetzes zur Pflicht (Pflichten gegen sich und andere, vollkommene und unvollkommene, Recht und Zweck der Menschheit bezw. des Menschen), und III. nach dem subjektiven Verhältnis der Verpflichtenden und Verpflichteten (wobei für Recht und Ethik nur das von Menschen gegeneinander in Betracht kommen kann). Den Schluß der gesamten Einleitung bildet die allgemeine Einteilung des Systems der Pflichten in die Elementar- und Methodenlehre usw.

Die nun folgende

Rechtslehre (S. 49—186)

selbst behandelt in zwei, aus dem am Schlusse der Vorrede angegebenen Grunde ziemlich ungleichen, Teilen das Privat- und das öffentliche Recht (auf 80 bezw. 54 Seiten).

d) Das Privatrecht (S. 51—129)

bezieht sich auf das „äußere Mein und Dein überhaupt" und handelt in seinem kürzeren ersten Kapitel (S. 51 bis 67) in neun ziemlich knappen Paragraphen im wesentlichen vom Besitzrecht, wobei die Unterscheidung des physischen und bloß-rechtlichen (intellektuellen) Besitzes — vgl. die *Losen Blätter* (oben S. XXV) und den Artikel *Besitz* in unserem Sachregister — die Hauptrolle spielt, daneben auch bereits die Unterscheidung des Natur- und des „bürgerlichen" Zustandes auftritt.

Das sehr ausführliche zweite Kapitel (S. 68 bis 115) behandelt die äußere Erwerbung überhaupt und zerfällt in die drei Abschnitte vom Sachenrecht (S. 71 bis 83), vom persönlichen Recht (83—90) und von dem „auf dingliche Art persönlichen" Recht (90—102), mit einem Anhang (102—108) und einem „episodischen" Abschnitt (108—115), deren Einzelinhalt man an Ort und Stelle nachsehen möge.

Das dritte Kapitel (S. 116—127) endlich beschäftigt sich mit derjenigen „subjektiv-bedingten" Erwerbung, die durch den Spruch eines öffentlichen Gerichtshofs zustande kommt, und zwar in den vier Fällen des Schenkungsvertrags, des Leihvertrags, der Wiedererlangung des Verlorenen und der Erwerbung der Sicherheit durch einen Eid.

Den Schluß des ganzen Teiles bildet ein zum „Öffentlichen Rechte" überleitender Abschnitt (§ 41, 42, S. 127—129), der den Übergang vom Natur- in den Rechtszustand in bezug auf das Mein und Dein schildert.

Ein großer Teil der privatrechtlichen Erörterungen Kants ist naturgemäß recht abstrakter und rein juristischer Natur, sodaß sich ein näheres Eingehen

auf sie an dieser Stelle erübrigt. Von allgemeinerem Interesse sind vom sozialphilosophischen Gesichtspunkt: die Ausführungen über den ursprünglichen Bodenkommunismus (§ 6, 13) und das Recht auf den Besitz des Bodens (besonders § 15—17); vom nationalökonomischen: Kants Theorie des Geldes (§ 33 I); vom sozialpolitischen: seine Ansichten über Eltern- und Hausherrenrecht (§ 28—30); bezeichnend für seine Person seine allzu juristischen, beinahe brutalen Anschauungen von der ehelichen Gemeinschaft, die daher auch seinen treuesten Anhängern nicht in den Sinn wollten (§ 24—27; vgl. Kants Brief an Schütz vom 10. Juli 1797 in der *Beilage*).

Der zweite Teil der *Rechtslehre* enthält

e) Das öffentliche Recht (S. 131—186).

Er zerfällt in die drei Abschnitte: 1. Staats-, 2. Völker- und 3. Weltbürgerrecht.

1. Der Abschnitt über das Staatsrecht, bei weitem der ausführlichste (S. 133—171), setzt nach einem einleitenden Paragraphen (43) mit einer nochmaligen Schilderung des Übergangs aus dem Natur- in den Rechtszustand ein. Denn der Staat ist eben „die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen“ (§ 45). Es folgt dann die bekannte, von den liberalen englisch-französischen Staatsphilosophen übernommene Theorie der drei Gewalten, von denen die gesetzgebende oder Souveränität dem vereinigten Volkswillen zugesprochen wird. Freilich wird dabei theoretisch — wie in der gleichzeitigen französischen Revolution praktisch — die Unterscheidung von aktiven und passiven Staatsbürgern gemacht, zu welchen letzteren alle wirtschaftlich Unselbständigen gehören (§ 46). Der Staat wird, wie bei Rousseau, konstituiert durch den „ursprünglichen Kontrakt“ (§ 47). Kürzer werden die vollziehende und richterliche Gewalt behandelt. In der Vereinigung aller drei besteht das Heil des Staates (§ 49).

Die Paragrapheneinteilung wird sodann durch eine sehr ausführliche *Allgemeine Anmerkung* (S. 142—166) unterbrochen, die in fünf Unterabschnitte (A—E) gegliedert ist. Der erste (S. 142—148) handelt von den

Rechten des gesetzgebenden Staatsoberhaupts, die nach Kant — eben weil der Souverän nur den Inbegriff der Gesetzgebung darstellt — keine Beschränkung dulden. Die gewaltsame Revolution (anstatt der allmählichen Reform) wird schlechtweg verworfen, besonders aber die „schauderhafte" Hinrichtung eines Monarchen (vgl. S. 145—147 Anm.). — Die nächsten Abschnitte führen die Rechte des Staatsoberhaupts weiter aus. Den Grund und Boden besitzt der Landesherr eben nur als oberster Vertreter des Volks, nicht als Privatmann; ebensowenig kann die Kirche oder können Ritterorden Landbesitz für ewige Zeiten beanspruchen. Die Kirchengüter und Komtureien sind vielmehr jetzt unzeitgemäß geworden, meint Kant: ein Satz, von dem — ehe noch ein Jahrzehnt nach dem Erscheinen der *Metaphysik der Sitten* verflossen — Napoleon I. die praktische Folgerung zog. Von dem Recht des Landesherrn als obersten Grundeigentümers leitet sich auch sein Besteuerungsrecht her, das aber „nach Rechtsgesetzen" durch die Volksvertretung ausgeübt werden muß, sowie das der Polizei und das Aufsichtsrecht über Vereine u. ä.; die Untersuchung in einem Privathause darf nur in besonderen Notfällen gestattet werden (Abschnitt B, S. 148—151). — Für die Armen muß durch laufende öffentliche Beiträge der Vermögenden gesorgt werden, desgleichen für Findelhäuser, während die Kirchenabgaben nur der betreffenden Gemeinde zur Last fallen. In die inneren Angelegenheiten der Kirche soll sich der Staat nicht einmischen, wohl aber Übergriffen, insbesondere etwaigen Störungen des öffentlichen Friedens, entgegentreten. (Abschnitt C, S. 151—154). — Die Beamten dürfen nicht willkürlich absetzbar sein, ebenso verstößt die Einrichtung eines erblichen Adels sowie der Erbuntertänigkeit (Leibeigenschaft) gegen das Prinzip des allgemeinen Volkswillens (Abschnitt D, S. 154 bis 157). — Der fünfte und letzte Unterabschnitt (E, S. 158—166) endlich handelt vom Straf- und Begnadigungsrecht. Im Strafrecht huldigt Kant entschieden der strengen Wiedervergeltungstheorie: *puniatur, quia peccatum est* oder *fiat iustitia, pereat mundus!* So muß insbesondere für den Mord die Todesstrafe

bleiben; das Gegenteil scheint ihm teils affektierte Humanität und Empfindelei, teils Sophisterei und Rechtsverdrehung zu sein (162 f.); höchstens die Bestrafung des Kindesmords und des Duells, zu denen beiden das Ehrgefühl verleitet, mit dem Tode erscheint ihm „zweifelhaft" (164 f.). Das Begnadigungsrecht sollte der Souverän nur im Falle von Beleidigungen seiner eigenen Person ausüben.

Auf die *Allgemeine Anmerkung* folgen noch drei Paragraphen (50—52), von denen der erste bereits zum Völkerrecht überzuleiten scheint, indem er das Rechtsverhältnis des Bürgers zu Vaterland und Ausland (Aus- und Einwanderung, Verbannung, Landesverweisung) behandelt. Dann aber kehrt die Untersuchung nochmals zu dem Begriff des Staatsoberhaupts zurück, das bisher noch nicht als „physische Person" behandelt war, und erörtert den Wert der verschiedenen Staatsformen. Als die beste, ja „einzig rechtmäßige" Verfassung erscheint unserem Philosophen die „reine Republik", d. h. diejenige, „wo das Gesetz selbstherrschend ist und an keiner besonderen Person hängt". Sie findet ihren besten Ausdruck in einem Repräsentativsystem (S. 170).

2. Weit kürzer (vgl. Vorrede S. 8) als das Staatsrecht sind die beiden letzten Abschnitte, das Völker- und Weltbürgerrecht, behandelt. Das Völkerrecht (172—181), oder vielmehr das Recht der Staaten im Verhältnis zueinander (S. 172), wird im wesentlichen als das Recht des Staates zum, im und nach dem Kriege gegen einen anderen betrachtet. Das Recht zum Kriege hat an sich „im Naturzustand" ursprünglich jeder Staat, sofern das Volk selbst durch seine Vertreter zugestimmt hat: um sein Recht zu verfolgen, falls er angegriffen, bedroht oder tätlich beleidigt worden ist (§ 55, 56). Am schwierigsten festzustellen ist das Recht im Kriege. Jedenfalls soll ein Krieg unabhängiger Staaten gegeneinander weder den Charakter eines Strafs- noch eines Ausrottungs- oder Unterjochungskriegs tragen. Auch „heimtückische" Mittel, wie Spionage, Meuchelmord und Giftmischerei, verwirft Kant, desgleichen Raub und Plünderung, an deren Stelle vielmehr geordnete Lieferungen (gegen ausgestellte

Scheine) zu treten haben (§ 57). Die letzten §§ (58 bis 61) erörtern Schließung, Recht und Ziel des Friedens. Das letzte Ziel des Völkerrechts, der ewige Friede, ist freilich als solcher eine unausführbare Idee, eine fortgesetzte Annäherung an ihn aber wohl ausführbar, namentlich durch die Einrichtung eines „permanenten Staatenkongresses“ im Haag (!), wie ein solcher bereits in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts bestand, als Schiedsgerichts (181).

3. Damit wäre bereits der Übergang gemacht zum Weltbürgerrecht, das nur ganz kurz, in einem einzigen Paragraphen (62), behandelt wird. Eigentlich wird bloß die bereits im *Privatrecht* (S. 78) gestreifte Frage beantwortet, wie weit das Recht zur Koloniengründung gehe. Mit Kants Antwort (S. 183 f.), die zufällig auch die Hottentotten berücksichtigt, würde von unseren heutigen Reichstagsparteien wohl nur die Sozialdemokratie zufrieden sein.

Beschluß. In engem Anschluß an die im § 61 geäußerten Gedanken, weist Kant zum Schlusse ernst mahnend auf den „ganzen Endzweck“ der Rechtslehre, eben das fortgesetzte Hinstreben zur Idee des ewigen Friedens, hin. Wenn wir uns nicht selbst mit den „übrigen“ Tierklassen in den gleichen „Mechanismus der Natur“ versetzen, wenn wir das moralische Gesetz in uns nicht für betrüglich annehmen wollen, so müssen wir endlich einmal dem heillosen Kriegführen, „worauf als den Hauptzweck bisher alle Staaten ohne Ausnahme ihre inneren Anstalten gerichtet haben“, ein Ende machen (S. 185). Das Ideal einer rechtlichen Verbindung der Menschen unter öffentlichen Gesetzen, dieser oberste Grundsatz der Rechtslehre, führt, „wenn er nicht revolutionsmäßig, durch einen Sprung . . ., sondern durch allmähliche Reform nach festen Grundsätzen versucht und durchgeführt wird“, auch zum höchsten politischen Gut: dem „ewigen Frieden“.

* *
*

Zum Schluß folgt in unserer Ausgabe der

f) Anhang erläuternder Bemerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre (S. 187—208),

der, wie bereits oben (S. XVII) erwähnt, durch die Rezension der *Rechtslehre* in den *Göttinger Gel. Anzeigen* veranlaßt war und in die zweite Auflage Aufnahme fand. Er ist dort jedoch bereits — höchstwahrscheinlich ohne Zutun Kants[1]) — zwischen dem ersten und zweiten Teile der Rechtslehre eingeschaltet worden, während er seinem Inhalte nach sich ganz offensichtlich auf die gesamte Rechtslehre bezieht, mithin an den Schluß derselben gehört. Unsere Ausgabe setzt ihn zum erstenmal an die richtige Stelle, wo er auch in der Akademieausgabe erscheinen wird.

Den Inhalt bilden Kants Erwiderungen auf verschiedene von dem Rezensenten gegen ihn erhobene Einwände. Zunächst wird einleitend die im Buche S. 11 aufgestellte Definition des Begehrungsvermögens verteidigt (S. 187 f.); darauf folgen acht Unterabschnitte. Die drei ersten begründen, rechtfertigen und illustrieren durch Beispiele aus dem Ehe-, Eltern- und Hausherrenrecht den von Kant neu eingeführten Begriff eines „auf dingliche Art persönlichen" Rechts (188—193). Der vierte (193—195) verteidigt den in § 31 behaupteten Satz: „Kauft bricht Miete." Der fünfte (195 f.) behandelt die Art der Strafe für gewisse Verbrechen, bei denen der Grundsatz der Wiedervergeltung nicht buchstäblich ausführbar ist; der sechste das Recht der Ersitzung in bestimmten Fällen, der siebente das der Beerbung infolge bloßen Angebots. Der achte und längste (200—205) dagegen handelt von einer Frage des öffentlichen Rechts: nämlich von dem Recht des Staates, sogenannte „ewige" Stiftungen wie Hospitäler (A), Kirchengüter (B), Adels- und Ordenbesitz (C), Majorate (D) unter Um-

1) Vermutlich hatte der Philosoph angeordnet, der *Anhang* solle hinter dem ersten Teile der *Metaphysik der Sitten*, mithin hinter der *Rechtslehre*, eingeschaltet werden, und war dies von dem Drucker in der angedeuteten Weise mißverstanden worden.

ständen aufzuheben oder doch umzuändern. Auch der *Beschluß* des Anhangs verteidigt einen in das Staatsrecht gehörigen Satz: den von der Notwendigkeit der unbedingten Unterwerfung des Volkswillens unter den Inhaber der obersten gesetzgebenden Gewalt, weil schon die Idee einer Staatsverfassung überhaupt als Begriff der praktischen Vernunft, „heilig und unwiderstehlich“ ist (S. 207).

B. Tugendlehre.

Auch die Tugendlehre besitzt eine besondere Vorrede und Einleitung.

a) Die Vorrede (S. 211—216)

wirft die Frage auf, ob die Ethik (Tugendlehre), ebenso wie die Rechtslehre, metaphysischer Anfangsgründe bedürfe: soll die Tugend ihre Waffen aus der Rüstkammer der Metaphysik entlehnen? Ja; denn, wie wenig es auch den „geniemäßig über Pflichtenlehre absprechenden vermeinten Weisheitslehren“ einleuchten mag: ein Moralprinzip kann sich niemals auf Gefühl gründen, sondern ist, wenn auch zunächst noch dunkel gedachte, Metaphysik. Das Gefühl dagegen ist stets physisch und würde daher die Ethik „in ihrer Quelle verderben“. Die Glückseligkeit aber ist nicht, wie man jetzt wieder behauptet, Beweggrund, sondern Folge der reinen Pflichterfüllung. Der kategorische Imperativ will freilich denen, die alles bloß physiologisch erklären wollen, und zugleich den stolzen spekulativen Philosophen nicht in den Kopf. So stellt sich die *Vorrede* als eine kurzgefaßte Verteidigung der kritischen Ethik gegen ihre Gegner, in erster Linie die „geniemäßigen“ Gefühlsphilosophen (vgl. die Anmerkung a) zu S. 215), dar.

Weit ausführlicher ist

b) die Einleitung (S. 217—258),

umfangreicher sogar noch als die beiden Einleitungen des I. Teiles (zur *Metaphysik der Sitten* und *Rechtslehre*) zusammengenommen. Dafür behandelt sie aber auch, freilich in nicht sehr übersichtlicher Weise, in nicht

weniger als neunzehn lose aneinandergereihten Abschnitten, alle allgemeineren methodischen Fragen; sodaß für den Kern des Buches, die *Ethische Elementarlehre,* nur die Lehre von den Pflichten selbst übrig bleibt. Es kommen in dieser Einleitung zahlreiche Begriffe und Gedankenreihen vor, die dem Leser von Kants früheren ethischen Schriften bereits bekannt sind. Ihr Wert besteht darin, daß sie jene früheren Gedankenreihen teils bestätigt, teils hier und da weiter ausbildet und ergänzt. Auf Einzelnheiten kann natürlich hier nicht eingegangen werden. Wir müssen uns wie bisher mit einer allgemeinen Übersicht begnügen.

Die Rechtslehre brachte die äußere Freiheit unter formale oder Rechtsgesetze, die Tugendlehre bringt die innere unter Zweck- oder Pflichtgesetze. Sie ist daher sowohl Pflichten- als Zwecklehre der reinen praktischen Vernunft (I). Zwecke, die zugleich Pflichten sind, heißen Tugendpflichten. Sie gründen sich nicht wie die Rechtspflichten auf äußeren, sondern auf moralischen oder Selbstzwang (II). Solche Zwecke an sich gebietet der kategorische Imperativ (III). Sie lassen sich zusammenfassen in den beiden Begriffen: Eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit (IV), d. h. Pflege der eigenen geistigen und Willensanlagen und Beförderung der wahren Wohlfahrt anderer (V, vgl. VIII). Die nächsten Abschnitte setzen vor allem den Unterschied von Rechts- und Tugendpflichten weiter auseinander. Erstere gehen unmittelbar auf Handlungen, letztere zunächst auf Maximen (Grundsätze) zu solchen (VI); erstere sind von enger, letztere von weiter Verbindlichkeit (VII); was dann an den in IV f. genannten Pflichtzwecken der eigenen Vollkommenheit und fremden Glückseligkeit gezeigt wird, die beide keine bestimmte Grenze haben (VIII). Abschnitt IX beschäftigt sich von neuem mit dem Begriff der Tugendpflicht, X mit dem (synthetischen) Prinzip der Tugend- im Gegensatz zu dem (analytischen) der Rechtslehre; XI entwirft ein Schema der Tugendpflichten im Anschluß an das Vorhergehende. Dann behandelt ein wichtiger längerer Abschnitt die ästhetischen Vorbegriffe des Pflichtbegriffs: das moralische Gefühl, das Gewissen, die Menschen- oder

Nächstenliebe, die Achtung vor sich selbst (XII). Für jede Pflicht kann es nur einen einzigen Verpflichtungsgrund geben. Die Tugend besteht nicht im Mittleren zwischen zwei Extremen, wie Aristoteles meinte. Die Pflichten dürfen nicht der Erfahrung angepaßt werden, sondern umgekehrt: die Erfahrung soll sich nach ihnen richten (XIII). Daran reiht sich ein weiterer Paragraph vom Wesen der Tugend (XIV), das dann in den folgenden Abschnitten noch näher geschildert wird: die Tugend beruht auf der inneren Freiheit (XV), der Selbstbeherrschung (XVI), der Seelenstärke (XVII). Die beiden letzten Abschnitte handeln von der Einteilung der Tugendlehre. XVIII gibt die dazu notwendigen „Vorbegriffe", rechtfertigt u. a. die in der *Rechtslehre* überflüssige, aus der *Kritik der reinen* und *der praktischen Vernunft* bekannte Scheidung in *Elementar-* und *Methodenlehre,* sowie die Beifügung einer *Kasuistik*. XIX endlich verzeichnet die beiden in der Ethik zur Anwendung kommenden Einteilungsschemata.

Dann beginnt der Hauptteil des Ganzen, die

Ethische Elementarlehre (S. 259—337),

die tatsächlich, wie schon oben angedeutet, eine Pflichtenlehre darstellt und darum zunächst in die beiden Hauptteile: Pflichten gegen sich selbst und gegen andere zerfällt.

c) Pflichten des Menschen gegen sich selbst (§ 1—22, S. 261—302).

Noch weniger als bisher kann es hier und im folgenden unsere Aufgabe sein, auf Einzelheiten einzugehen. So interessant und wichtig auch gerade dieser Teil der *Metaphysik der Sitten* für die Kenntnis von Kants sittlicher Persönlichkeit ist, so deutlich sich in ihm die ganze Eigenart unseres Philosophen, die Hoheit und Reinheit seines Charakters, aber auch die historischen Bedingtheiten und die kleinen Schwächen oder Härten seines Wesens spiegeln: es kann nicht die Aufgabe einer Einführung sein, ein Gemälde dieser sittlichen Weltanschauung, eine Detail- oder auch nur Gesamtschilderung der angewandten Ethik Kants zu

entwerfen. Das möge vielmehr jeder interessierte Leser, mit Hilfe unseres Sachregisters, für sich selbst versuchen. Wir geben auch hier nur eine Skizze des Gedankengangs.

Die *Einteilung* erklärt zunächst die Überschrift des ganzen Abschnitts dahin, daß darunter Pflichten des Menschen als Naturwesens gegen ihn selbst als Vernunftwesen zu verstehen seien (§ 1—3), und begründet sodann die mögliche Einteilung derselben: 1. in Unterlassungspflichten, die auf die moralische Selbsterhaltung, und Begehungspflichten, die auf die sittliche Vervollkommnung abzielen; 2. in die Pflichten des Menschen gegen sich selbst als animalisches und als bloß moralisches Wesen (§ 4). Beide Gesichtspunkte werden dann im folgenden miteinander verflochten.

Buch I behandelt die hier als „vollkommene" bezeichneten Pflichten, die — als wesentlich negative oder Unterlassungspflichten — die Selbsterhaltung des Menschen zum Zwecke haben, und zwar das *1. Kapitel* die negativen Pflichten gegen den animalischen Teil unseres Wesens (§ 5). Die Ethik verbietet den Selbstmord sowie die Selbstverstümmelung (§ 6), den naturwidrigen Geschlechtsgenuß (§ 7) und die tierische Unmäßigkeit im Genießen der Nahrungsmittel (§ 8). — Das *2. Kapitel* betrachtet die den Pflichten der moralischen Selbsterhaltung entgegengesetzten Laster der Lüge (§ 9), des Geizes (§ 10) und der Kriecherei (§ 11, 12). Am interessantesten sind die in der Regel jedem Paragraphen angehängten kasuistischen Fragen, inwieweit vielleicht doch Ausnahmen von der strikten Regel, z. B. des Selbstmords, des Weingenusses oder der Notlüge in gewissen Fällen gestattet seien. Besonders erhebend berührt die männliche Gesinnung, mit der Kant gegen die Kriecherei in jeder Form auftritt (§ 12). — Es folgen dann, anstatt eines dritten Kapitels, noch drei *Abschnitte* über allgemeinere Probleme, nämlich: 1. von den Pflichten des Menschen gegen seinen angeborenen inneren Richter, das Gewissen (§ 13), 2. von der Grundbedingung aller Pflichten: der moralischen Selbsterkenntnis (§ 14, 15), und 3. der *episodische* Abschnitt von der „Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe" (der t. t.

entstammt bekanntlich der *Kritik der reinen Vernunft*, genauer dem *Anhang* zur *transzendentalen Logik*). Sie besteht darin, daß der Mensch das, was in Wahrheit Pflicht gegen ihn selbst ist, für Pflichten gegen andere untermenschliche (äußere Natur, Pflanzen, Tiere, § 17) oder übermenschliche (Gott, Engel, § 18) Wesen hält.

Buch II erörtert sodann die „unvollkommenen", d. h. nicht genau begrenzbaren (s. oben *Einleitung zur Tugendlehre VIII*), Pflichten der eigenen Vervollkommnung, und zwar 1. der Vervollkommnung seiner Naturanlagen, d. h. seiner Geistes-, Seelen- und Leibeskräfte (§ 19), wobei es in seine vernünftige Überlegung gestellt werden muß, welcher er am meisten nachzugehen habe (§ 20); 2. seiner moralischen Anlage. Ideale Forderung ist hier zwar reinste Lauterkeit der Gesinnung und sittliche Vollkommenheit (§ 21), beides aber bei der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur auch dem Besten nie völlig erreichbar (§ 22).

Es folgt der *Zweite Teil* der *Elementarlehre:*

d) Tugendpflichten gegen andere (§ 23—48, S. 303—337),

der in zwei sehr ungleiche „Hauptstücke" zerfällt, ein 25 Seiten langes erstes und ein bloß eine Seite einnehmendes zweites.

Das erste Kapitel (S. 303—328) handelt von den Pflichten gegen andere als Menschen überhaupt, abgesehen von ihrem besonderen Stand, Alter, Zustand usw., und teilt sie — ähnlich wie Kants moralphilosophische Vorlesungen (vgl. S. XXIII unten) es taten — in solche der Liebe und der Achtung ein (§ 23—25). Die mit der allgemeinen Menschen- oder Nächstenliebe identische Liebespflicht (§ 26—28) zerfällt in die Pflichten der Wohltätigkeit (§ 29—31), der Dankbarkeit (§ 32, 33) und der teilnehmenden Empfindung (Mitfreude und Mitleid, § 34, 35), denen die Laster des Menschenhasses, nämlich die „abscheuliche Familie" des Neides, der Undankbarkeit und der Schadenfreude, entgegengesetzt sind (§ 36). Das meiste Interesse bieten unseres Erachtens auch hier die *kasuistischen Fragen*, z. B. die, welche den Wert der „Wohltätigkeit" mit Recht überhaupt in Zweifel ziehen (S. 310 f.), oder diejenige: Würde es nicht besser in

der Welt stehen, wenn alle Moral auf gewissenhaft ausgeübte Rechtspflichten sich beschränkte? (S. 315).

Die Pflicht der Achtung gegen andere beruht auf der jedem Menschen innewohnenden Menschheitswürde (§ 37, 38), die selbst dem Lasterhaften nicht versagt werden darf; noch weniger natürlich um theoretischer Ungereimtheiten willen (§ 39). Verletzt aber wird diese Achtung durch die drei Laster (§ 41) des Hochmuts, der in seiner Ungerechtigkeit und Torheit, ja Niedertracht vom echten Stolz oder der Ehrliebe durchaus zu unterscheiden ist (§ 42), der übeln Nachrede (§ 43) und der boshaften Spottsucht (§ 44).

Das nun sich anschließende zweite Kapitel (S. 328 f.), welches der Überschrift zufolge die in den Kompendien der Zeit übliche Erörterung der Pflichten der Menschen „gegeneinander in Ansehung ihres Zustandes", nämlich ob roh oder kultiviert, gelehrt oder ungelehrt, alt oder jung, gesund oder krank usw. (vgl. oben S. XXIII), geben soll, beschränkt sich in Wirklichkeit auf die Erklärung, daß solche Einzelfälle der Anwendung nur in einen Anhang der Ethik gehören, sieht dagegen selbst von einer solchen Darstellung, die zur „Vollständigkeit" des Systems gehören würde (S. 329), gänzlich ab (§ 45).

Dagegen knüpft der darauffolgende *Beschluß der Elementarlehre* (S. 329—335) wieder an das Vorhergehende an, indem er die unserem Philosophen auch persönlich besonders naheliegende „innigste Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundschaft" preist, wobei eine Reihe sehr feiner Bemerkungen über Freundespflichten, Freundschaft in der Not (§ 46), Vertrauen unter Freunden und das Ideal eines Menschenfreundes (§ 47) fallen. Endlich folgt noch ein *Zusatz* über die Umgangstugenden, die zwar nur Außenwerke oder Scheidemünze der Tugend sind, aber doch zur Tugendgesinnung hinwirken (§ 48).

Damit schließt die *Elementarlehre.*

e) Ethische Methodenlehre (§ 49—53, S. 339—352).

Sie zerfällt in:

1. die *ethische Didaktik* (§ 49—52),
2. die *ethische Asketik* (§ 53).

Denn die Tugend ist nicht angeboren, sondern muß gelehrt und geübt werden (§ 49). 1. Die Methode der Lehre muß wissenschaftlich, also systematisch, der Vortrag kann akroamatisch oder in Frageform, und der letztere wiederum als Dialog oder Katechese, vor sich gehen (§ 50). Der noch ungebildete Zögling bedarf der letzteren Lehrart, d. h. eines moralischen (nicht religiösen!) Katechismus (§ 51), daneben des praktischen Beispiels an dem Lehrer selbst (§ 52). „Bruchstücke" eines solchen „moralischen Katechismus", wie ihn Kant anscheinend schon in den 80er Jahren entworfen hatte (vgl. oben S. XXV), gibt die beigefügte *Anmerkung* (S. 345—348). Vor allem muß der jugendliche Zögling dabei nicht auf die Vorteile oder Nachteile seines Tuns und Lassens, sondern auf das Erhebende der reinen Pflichterfüllung hingewiesen, daneben durch kasuistische Fragen sein Verstand interessiert und geschärft werden (S. 348—350).

2. Die *ethische Asketik* wird sehr kurz, auf kaum zwei Seiten (350—352), abgehandelt. Die Stimmung des Gemüts in Ausübung der Tugend soll „wacker und fröhlich" sein. Die als rigoristisch verschriene Ethik Kants bezeichnet ausdrücklich als Ergänzung der „rüstigen" Tugendübung (nach der Weise der Stoiker) das „fröhliche Herz" (Epikurs); sie verwirft dagegen ebenso ausdrücklich die finstere oder schwärmerische Mönchsasketik.

f) Der Beschluß (S. 352—358)

der ganzen Tugendlehre endlich zieht die Grenzen zwischen reiner Moralphilosophie und Religion. Die Pflichten können allerdings formal als auf einen göttlichen Willen bezogen gedacht, dürfen aber nicht als Pflichten gegen Gott aufgefaßt werden. Die Religion liegt außerhalb der Grenzen der philosophischen Ethik (S. 354 f.). — Was insbesondere für ein Verhältnis zwischen Gott und den Menschen obwalte, ob mehr das der Liebe oder das der strafenden Gerechtigkeit, das zu beurteilen, übersteigt gänzlich die Kraft unserer Vernunft und die Grenzen der Ethik als reiner praktischer Philosophie (S. 355—358).

* * *

Dies der Gedankengang des Kantischen Werkes. Wohl steht dasselbe an methodischer Bedeutung hinter den beiden früheren ethischen Schriften zurück, und doch ist es für den Freund der Kantischen Philosophie von unschätzbarem Werte. Denn einmal werden in den allgemeinen Abschnitten, besonders den drei *Einleitungen* (deren Inhalt wir deshalb auch ausführlicher wiedergegeben haben), die früheren methodisch-systematischen Grundsätze in zum Teil neuer Formulierung bestätigt, hier und da auch ergänzt. Dann aber gibt die *Metaphysik der Sitten* ein authentisches, zum Teil ins kleinste gehendes Bild von Kants rechtsphilosophischen, politischen und ethischen Anschauungen und von dem systematischen Zusammenhang, den sie in seinem Geiste gewannen: kurz von seiner Rechtsphilosophie, Politik und angewandten Ethik. Und, wenn auch die Entwickelung unserer Zeit in vielem über Kant hinausgeschritten ist, so möchten sich doch zahlreiche Gedanken finden, aus denen auch die Gegenwart für ihr rechtliches, politisches und sittliches nicht bloß Empfinden, sondern auch Denken noch von Kant lernen könnte.

Ehe wir diesen Teil schließen, geben wir noch als *Beilage* den S. XVI von uns erwähnten Brief Kants an den Professor Chr. G. Schütz in Jena wieder.

Beilage.

Brief an Christian Gottfried Schütz, vom 10. Juli 1797.

Königsberg, 10. Juli 1797.

Unaufgefordert von Ihnen, würdiger Mann, doch veranlaßt durch Ihren an unseren gemeinschaftlichen, vortrefflichen Freund, den Herrn Hofprediger Schultz, abgelassenen Brief, ergreife ich diese Gelegenheit, Ihnen meine Freude über Ihren besseren Gesundheitszustand, als ihn das Gerücht seit geraumer Zeit verbreitet hatte, bezeugen zu können. Ein so gemeinnützig tätiger Mann muß froh und lange leben!

Der Anstoß, den Sie im gedachten Briefe an meinem neuerdings aufgestellten Begriffe des „auf dingliche Art persönlichen Rechts“ nehmen, befremdet mich nicht, weil die Rechtslehre der reinen Vernunft, noch mehr wie andere Lehren der Philosophie, das: *entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda* sich zur Maxime macht. Eher mochte es Ihr Verdacht tun, daß ich, durch Wortkünstelei mich selbst täuschend, vermittelst erschlichener Prinzipien das, wovon noch die Frage war: ob es tunlich sei, für erlaubt angenommen habe. Allein man kann im Grunde niemanden es verdenken, daß er bei einer Neuerung in Lehren, deren Gebäude er nicht umständlich erörtert, sondern bloß auf sie hinweist, in seinen Deutungen den Sinn des Lehrers verfehlt und da Irrtümer sieht, wo er allenfalls nur über den Mangel der Klarheit Beschwerde führen sollte.

Ich will hier nur die Einwürfe berühren, die Ihr Brief enthält, und behalte mir vor, dieses Thema mit seinen Gründen und Folgen an einem anderen Orte ausführlicher vorzutragen.

1. „Sie können sich nicht überzeugen, daß der Mann das Weib zur Sache macht, sofern er ihr ehelich beiwohnt *et vice versa.* Ihnen scheint es nichts weiter als ein *mutuum adiutorium* zu sein.“ — — Freilich, wenn die Beiwohnung schon als ehelich, d. i. als gesetzlich, obzwar nur nach dem Rechte der Natur, angenommen wird, so liegt die Befugnis dazu schon im Begriffe. Aber hier ist eben die Frage: ob eine eheliche Beiwohnung, und wodurch sie möglich sei; also muß hier bloß von der fleischlichen Beiwohnung (Vermischung) und der Bedingung ihres Befugnisses geredet werden. Denn das *mutuum adiutorium* ist bloß die rechtlich notwendige Folge aus der Ehe, deren Möglichkeit und Bedingung allererst erforscht werden soll.

2. Sagen Sie: „Kants Theorie scheint bloß auf einer *fallacia* des Wortes Genuß zu beruhen. Freilich im eigentlichen Genuß eines Menschen, wie das Menschenfressen, würde es ihn zur Sache machen; allein die Eheleute werden doch durch den Beischlaf keine *res fungibiles.*“ — — Es würde sehr schwach

von mir gewesen sein, mich durch das Wort Genuß hinhalten zu lassen. Es mag immer wegfallen und dafür der Gebrauch einer unmittelbar (d. i. durch den Sinn, der hier aber ein von allem anderen spezifisch verschiedener Sinn ist), ich sage: einer unmittelbar vergnügenden Sache gesetzt werden. Beim Genusse einer solchen denkt man sich diese zugleich als verbrauchbar *(res fungibilis)*, und so ist auch in der Tat der wechselseitige Gebrauch der Geschlechtsorgane beider Teile untereinander beschaffen. Durch Ansteckung, Erschöpfung und Schwängerung (die mit einer tödlichen Niederkunft verbunden sein kann) kann ein oder der andere Teil aufgerieben (verbraucht) werden, und der Appetit eines Menschenfressers ist von dem eines Freidenkers *(libertin)* in Ansehung der Benutzung des Geschlechts nur der Förmlichkeit nach unterschieden.

So weit vom Verhältnisse des Mannes zum Weibe. Das vom Vater (oder Mutter) zum Kinde ist unter den möglichen Einwürfen übergangen worden.

3. „Scheint es Ihnen eine *petitio principii* zu sein, wenn K. das Recht des Herrn an den Diener oder Dienstboten als ein persönlich-dingliches (sollte heißen: auf dingliche Art [folglich bloß der Form nach] persönliches) Recht beweisen will; weil man ja den Dienstboten wieder einfangen dürfe usw. Allein das sei ja eben die Frage. Woher wolle man beweisen, daß man *iure naturae* dieses tun dürfe?"

Freilich ist diese Befugnis nur die Folge und das Zeichen von dem rechtlichen Besitze, in welchem ein Mensch den anderen als das Seine hat, ob dieser gleich eine Person ist. Einen Menschen aber als das Seine (des Hauswesens) zu haben, zeigt ein *ius in re* (*contra quemlibet huius personae possessorem*, gegen den Inhaber desselben) an. Das Recht des Gebrauchs desselben zum häuslichen Bedarf ist analogisch einem Rechte in der Sache, weil er nicht frei ist, als Glied sich von dieser häuslichen Gesellschaft zu trennen, und daher mit Gewalt dahin zurückgeführt werden darf, welches einem verdungenen Tagelöhner, der bei der Hälfte der Arbeit (wenn er sonst nichts dem Herrn entfremdete) sich entfernt, nicht geschehen kann, näm-

lich ihn einzufangen, weil er nicht zu dem Seinen des Hausherrn gehörte, wie Knecht und Magd, welche integrierende Teile des Hauswesens sind.

Jedoch das weitere bei anderer Gelegenheit usw.

.

III. Textphilologisches.

A. Die bisherigen Ausgaben.

1. Zunächst erschien die Rechtslehre besonders unter dem Titel: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre von Immanuel Kant. Königsberg, bey Friedrich Nicolovius 1797.* XII und 235 Seiten. Dann

2. Beide Teile unter dem gemeinsamen Titel: *Die Metaphysik der Sitten in zwey Theilen. Abgefaßt von Immanuel Kant. Königsberg, bey Friedrich Nicolovius 1797. Erster Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Königsberg* etc. — *Zweiter Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Königsberg* etc. X und 190 Seiten.

3. Unter demselben Titel, mit dem Zusatz für die Rechtslehre: *Zweyte, mit einem Anhange erläuternder Bemerkungen und Zusätze vermehrte Auflage. Königsberg, bey Friedrich Nicolovius 1798.* 266 S. Dieser *Anhang* erschien gleichzeitig auch gesondert unter dem Titel: *Erläuternde Anmerkungen zu der Rechtslehre von Immanuel Kant. Königsberg* etc. *1798.* 31 S.

4. *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre von Immanuel Kant. Zweyte verbesserte Auflage. Königsberg* etc. *1803.*

5. Nachdrucke erschienen

von der *Rechtslehre: Frankfurt und Leipzig 1797.*

von der *Tugendlehre:* a) mit dem Beisatz: *Zweyte Auflage. Kreuznach, bei Ludwig Christian Kehr 1800.*

b) Ein Abdruck mit dem Beisatz: *Königsberg 1800* (ohne Angabe des Verlegers, daher vermutlich doch Nachdruck).

6. Im *9. Bande* der Gesamtausgabe von *Rosenkranz und Schubert, Leipzig 1838, S. I—XVI und 1—366* (von *Schubert*).

7. Im 5. Bande der Gesamtausgabe von *G. Hartenstein, Leipzig 1838, S. 1—193.*

8. Im *7. Bande* von *G. Hartensteins.* Gesamtausgabe *in chronologischer Reihenfolge, Leipzig 1867, S. 1—173.*

9. Als *Band 29* (später *Band 42*) der *Philosophischen Bibliothek* von *J. H. von Kirchmann Berlin 1870. X und 351 Seiten.*

10. Vorliegende Ausgabe.

11. Die Ausgabe von *Paul Natorp* im *6. Bande* der Akademieausgabe steht noch bevor.

B. Textgeschichtliches.

Die Hauptfrage war und bleibt, welche der Urausgaben heute einem Neudruck zugrunde zu legen ist. Die Sachlage ist insofern etwas verwickelt, als deren nicht weniger als 4 (s. unter *A*) zu verschiedenen Zeiten erschienen sind, sodaß u. a. zwischen der zweiten Auflage der beiden Einzelschriften (*Rechts-* und *Tugendlehre*) nicht weniger als vier Jahre Zwischenraum liegen. Nun sind allerdings — abgesehen von dem in der 2. Auflage hinzugekommenen Anhang *Erläuternder Anmerkungen* — wichtige sachliche Unterschiede zwischen beiden Auflagen nicht vorhanden, wohl aber zahlreiche stilistische Varianten; namentlich in der *Tugendlehre,* mit der wir uns zunächst beschäftigen wollen.

An sich läge es natürlich am nächsten, die letzte zu Lebzeiten des Autors veröffentlichte, also die zweite Auflage dem Text zugrunde zu legen, wie dies denn auch von allen bisherigen Herausgebern (Schubert, Hartenstein in seinen beiden Ausgaben, Kirchmann) geschehen ist. Das würde auch zweifellos das Richtige sein, wenn dieselbe, wie Schubert Seite X seiner Ausgabe meint, wirklich unter der „tätigen Mitwirkung“ des Verfassers zustande gekommen wäre. Für diese Behauptung bringt er aber nicht den Schatten eines Beweises bei. Das Gegenteil ist vielmehr fast unbestreitbar. Wenn Kant schon überhaupt die Besorgung und Korrektur späterer Auflagen in der Regel unbedenklich seinen Freunden und Schülern oder den Korrektoren und Setzern der Druckerei überließ, so ist dies sicherlich bei der erst

im Jahre 1803, ein Jahr vor seinem Tode, herausgekommenen zweiten Auflage der Tugendlehre erst recht geschehen. Denn schon am 28. April 1802 schreibt er an Schoen: „Meine Kräfte nehmen mit jedem Tage ab, meine Muskeln schwinden . . .“; und derselbe Schubert schildert in seiner Biographie des Philosophen (vgl. oben S. XXI) gerade, wie schon seit 1799 dessen Geistes- und Körperkraft im Abnehmen begriffen waren und insbesondere im Jahre 1802 seine Gedächtniskraft „auffallend schwand“ (S. 161). Wir dürfen daher als sicher annehmen, daß die zahlreichen stilistischen Veränderungen der zweiten Auflage nicht von seiner, sondern von fremder Hand herrühren: zumal da sie zwar manches in Satzbau und Ausdruck geglättet, aber gerade dadurch auch manches Eigentümliche von Kants Altersstil verwischt haben; daß daneben das äußere Schema der Einteilung an einzelnen Stellen übersichtlicher gemacht ist, fällt nicht ins Gewicht. Wir haben daher kein Bedenken getragen, diejenige Auflage, welche Kants Werk in seiner originalsten Fassung darstellt, d. i. die erste (von 1797) — wie es auch Natorp tut — unserer Ausgabe zugrunde zu legen. Übrigens sind alle Varianten — ausgenommen die orthographischen, sowie einige ganz irrelevante Bagatellen und die offenbaren Druckfehler — von uns unter dem Texte verzeichnet, sodaß jedem, der Neigung dazu empfindet, die Möglichkeit selbst zu vergleichen und zu urteilen gegeben ist.

Ein wenig anders liegt die Sache bei der *Rechtslehre.* Hier könnte die zweite Auflage als Textgrundlage eher in Betracht kommen, da sie schon im Jahre 1798 erschienen ist und so immerhin eine „tätige Mitwirkung“ des Autors denkbar wäre, wenn sie auch durchaus nicht wahrscheinlich ist. Wir waren anfangs in der Tat geneigt, sie als Grundlage zu benutzen, kamen aber im Fortgang unserer Vergleichung von dieser Absicht ab, weil wir, anstatt der sich anfangs öfters findenden wirklichen stilistischen Verbesserungen, immer häufiger Nachlässigkeiten verschiedener Art wie: Auslassungen von Wörtern, Unregelmäßigkeiten der Schreibung, Druckfehler und

grammatische Verstöße wahrnahmen: während die „Verbesserungen" bei Lichte besehen, ähnlich wie bei der *Tugendlehre,* oft nur in Schulmeistereien oder Verwässerungen bestanden. Natorp, der sich der Mühe einer minutiösen Vergleichung unterzogen hat, hat in der zweiten Auflage allein nicht weniger als 40 neue Druckfehler, 18 schwerere Fehler und 21 Auslassungen (von 1—2 Wörtern an bis zu einem halben Satze) festgestellt! Er legt deshalb seiner (der Akademie-)Ausgabe auch in der *Rechtslehre* nur die erste Auflage zugrunde. Wir haben im allgemeinen, d. h. in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle, ebenfalls die erste Auflage bevorzugt, indessen doch, wo uns eine ganz offenbare Verbesserung vorzuliegen schien, öfters auch den Text der zweiten Auflage (die doch schließlich unter der Ägide des damals noch nicht altersschwachen Verfassers erschienen ist) in den unsrigen aufgenommen, in jedem Falle aber auch hier die Varianten unter dem Text verzeichnet. — Der Sonderdruck des Anhangs (s. S. XLV, Nr. 3) bietet nur ganz unwesentliche Abweichungen im Sperrdruck und der Rechtschreibung.

Von der weiteren Geschichte des Textes ist wenig mehr zu bemerken. Einige Verbesserungen hat der bekannte Kantlexikograph Mellin in seinen *Marginalien und Register zu Kants metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre, Jena und Leipzig, 1800* beigesteuert, anderes Hartenstein, fast nichts Schubert (der vielmehr die Fehler und Auslassungen der zweiten Auflage getreulich mit abdruckt), geschweige denn Kirchmann in ihren Gesamtausgaben von Kants Werken. So sind denn Natorps bevorstehende Akademieausgabe und die meinige, hier vorliegende die bisher einzigen, die den Text einer gründlichen Musterung unterzogen haben. Da die Akademieausgabe noch nicht erschienen ist, so sind der Textänderungen und -vermutungen in der unter C. folgenden Übersicht ziemlich viele geworden. Nicht alle Änderungen, die Natorps Ausgabe bringen wird, habe ich aufgenommen, und umgekehrt wird die in ihren textkritischen Grundsätzen konservativere Akademieausgabe nicht alle die unsrigen bringen. Da, wo ich die Anregung zu einer Textänderung

oder einer Vermutung einem anderen verdanke, ist dessen Namen in eckigen Klammern beigefügt. Görland und Nolte sind jüngere Gelehrte, die, ebenso wie der Rechtsphilosoph Stammler in Halle, Natorp bei der Textdurchsicht unterstützt haben.

Endlich sei an dieser Stelle noch bemerkt, daß außer der oben S. XV f. erwähnten englischen Übersetzung Richardsons, Schuberts Ausgabe (S. XI) noch eine zweite, die *Tugendlehre* und die *Einleitung* zur *Rechtslehre* umfassende, englische von *J. W. Semple (Edinburg 1836)* und eine *lateinische* der Rechtslehre von *G. L. König, Elementa metaphysica iuris doctrinae*, Gotha 1800 verzeichnet.

C. Textänderungen unserer Ausgabe.

Seite 12^{33} *Oder* Zusatz [Nolte].
„ 21^{11} *müsse* statt *müssen*.
„ 24^{27} *betrifft* statt *betreffen*.
„ 27^{9}, „ 36^{12} *unrecht* statt *Unrecht* [Natorp].
„ 28^{18} *positive* statt *natürliche* [Kirchmann, Natorp].
„ 34^{16} *desselben* statt *derselben*.
„ 35^{9} *kann*, statt *kann etc.* [Mellin].
„ 40^{13} *Anspruch* statt *Ausspruch*.
„ 53^{36} *es* Zusatz.
„ 61^{5} *Raum-* statt *Raum*.
„ 63^{20} *den* Zusatz.
„ 68^{18} *nur* statt *und* [Natorp, Görland, Stammler].
„ 88^{18} *entrichtet* statt *errichtet* [Natorp].
„ 98^{10} *durch* Zusatz [Natorp].
„ 143^{34} *abhängige* statt *abhängigen*.
„ 147^{1} *erlaubt, jener in* statt *und erlaubt jener, in*.
„ 153^{1} *solcher* statt *solche*.
„ 158^{11} *oder* statt *aber* [Natorp].
„ 164^{18} *Feigheit* statt *Feigheit, der*.
„ $165^{22.\,23}$ *sie . . . ist* Zusatz.
„ 173^{33} *Feinde* Zusatz.
„ 176^{34} *im* gesperrt.
„ 181^{30} *auflösliche* statt *ablösliche* [Mellin].
„ 182^{22} *denselben* statt *demselben* [Natorp].
„ 183^{1} *einem* statt *einen* [Natorp].
„ 183^{10} *welcher* statt *welches*.
„ 187^{19} *zu* Zusatz.
„ 189^{8} *nämlich* gestrichen.

Seite 191^{34} *oder* Zusatz.
„ 192^{5} *ein* statt *es ein.*
„ 193^{20} *steht* statt *stehen.*
„ 196^{1} *für Verbrechen* Zusatz.
„ 203^{2-5} *durch Gebete . . . verheißen* an eine andere Stelle gesetzt [nach einem Vorschlage Natorps].

(Tugendlehre.)

„ 252^{26} *welches* statt *welche* [Natorp].
„ 257^{22} *dieselben* statt *dieselbe.*
„ 263^{10} *vom* statt *von* [Natorp].
„ 268^{16} *dieser* statt *diese* [Natorp].
„ 276^{18} *unmitteilsam* statt *unmitteilbar.*
„ 283 Anm. *kann* Zusatz.
„ 301^{20} *Fortschreiten* statt *Fortschritten* [Natorp].
„ 307^{4} *wie* Zusatz [Natorp, Görland].
„ 314^{33} *und* Zusatz.
„ 336^{23} *die* Zusatz [Menzer, Natorp].
„ 354^{36} *widerstreiten* statt *widerstreite.*

Dazu an Vermutungen:

Seite 14^{25} *von ihrer* statt *ihrer?*
„ 16^{6} *bloß* Zusatz [Natorp]?
„ 29^{13} *wäre* statt *hätte?*
„ 35^{32} *ganz* zu streichen [Görland]?
„ 41^{35} *recht* statt *Recht* [Natorp].
„ 48^{3} *einen* statt *seinen?*
„ 54^{32} *mich* Zusatz?
„ 58^{36} *haben* oder *hätte?*
„ 60^{20} *welche* statt *welcher* [Natorp, Stammler]?
„ 66^{40} *daß* statt *weil?*
„ 72^{27} *derselben* Zusatz [Natorp]?
„ 86^{6} *aber* Zusatz [Natorp]?
„ 96^{33} *der* statt *dieser* [Natorp]?
„ 111^{32} *nicht* Zusatz [Natorp]?
„ 119^{40}—120^{1} *„Urteil . . . müsse"* eingeschoben?
„ 121^{7} *jemandem* statt *mir?*
„ 127^{23} *der* Materie *nach* statt *als* Materie *noch?*
„ 127^{24} *gesetzmäßig* statt *gesetzfähig* [Natorp]?
„ 138^{25} *wesentlich* statt *wesentliche* [Natorp]?
„ 140^{40} *seiner* statt *ihrer?*
„ 166^{22} *Untertans* statt *Unterhauses* [Mellin, vgl. auch unsere Einleitung S. XV].
„ $194^{19.\,20}$ *nicht ein dingliches gegen* etc. [Natorp]?
„ 203^{29} *entworfenen bestimmten* statt *bestimmten entworfenen* [Natorp]?

(Tugendlehre.)

Seite 229 [7] *sich* statt *sie* [Görland]?
„ 231 [9] *der allgemeinen* statt *die allgemeine?*
„ 248 [17] *von den* statt *vom?*
„ 248 [25] *Neigungen* statt *Meinungen (Lastern)* [Natorp]?
„ 270 [23] *dem* statt *am?*
„ 271 [3] *davon* statt *daran?*
„ 290 [1] *ein* Zusatz?
„ 294 [3] *zu befördern?*
„ 300 [2] *Aber welche* statt *Welche* [Görland]?
„ 353 [3] *nur* statt *nun* [Görland]?

Außerdem bitte ich noch folgende Druckfehler zu verbessern:

Seite 33 [11] *Iurispevitus* muß heißen *Iurisperitus.*
„ 142 [26] *widersetzten* muß heißen *widersetzen.*
„ 198 [26] gehört das Komma nicht vor, sondern hinter den Gedankenstrich.
„ 268 [22] gehört hinter *Kinder* ein Komma.
„ 271 [3] *davon* muß heißen *daran.*

Die

Metaphysik der Sitten.

Abgefaßt

von

Immanuel Kant.

Erster Teil.

Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre.

Vorrede. [205]

Auf die Kritik der *praktischen* Vernunft sollte das System, die Metaphysik der **Sitten**, folgen, welches in metaphysische Anfangsgründe der *Rechtslehre* und in ebensolche für die *Tugendlehre* zerfällt (als ein Gegenstück der schon gelieferten metaphysischen Anfangsgründe der *Naturwissenschaft*), wozu die hier folgende Einleitung die Form des Systems in beiden vorstellig und zum Teil anschaulich macht.

Die **Rechtslehre**, als der erste Teil der Sittenlehre, ist nun das, wovon ein aus der Vernunft hervorgehendes System verlangt wird, welches man die *Metaphysik des Rechts* nennen könnte. Da aber der Begriff des Rechts, als[a]) ein reiner, jedoch auf die Praxis (Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle) gestellter Begriff ist, mithin ein *metaphysisches System* desselben in seiner Einteilung auch auf die empirische Mannigfaltigkeit jener Fälle Rücksicht nehmen müßte, um die Einteilung vollständig zu machen (welches zur Errichtung eines Systems der Vernunft eine unerläßliche Forderung ist), Vollständigkeit der Einteilung des *Empirischen* aber unmöglich ist und, wo sie versucht wird (wenigstens um ihr nahe zu kommen), solche Begriffe nicht als integrierende Teile in das System, sondern nur als Beispiele in die Anmerkungen kommen können: so wird der für den ersten Teil der Metaphysik der Sitten allein schickliche Ausdruck sein: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*; weil in Rücksicht

a) „als" würde besser wegfallen, wird aber von Kant auch an anderen Stellen ebenso gebraucht; vgl. S. 61 [20] und 203 [b]).

auf jene Fälle der Anwendung nur Annäherung zum System, nicht dieses selbst erwartet werden kann. Es wird daher hiermit, sowie mit den (früheren) metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, auch hier gehalten werden: nämlich das Recht, was zum *a priori* entworfenen System gehört, in den Text, die Rechte aber, welche auf besondere Erfahrungs-
[206] fälle bezogen werden, in zum Teil weit|läuftige Anmerkungen zu bringen; weil sonst das, was hier Metaphysik ist, von dem, was empirische Rechtspraxis ist, nicht wohl unterschieden werden könnte.

Ich kann dem so oft gemachten Vorwurf der Dunkelheit, ja wohl gar einer geflissenen, den Schein tiefer Einsicht affektierenden Undeutlichkeit im philosophischen Vortrage nicht besser zuvorkommen oder abhelfen, als daß ich, was Herr Garve, ein Philosoph in der echten Bedeutung des Worts, jedem, vornehmlich dem philosophierenden Schriftsteller, zur Pflicht macht, bereitwillig annehme und meinerseits diesen Anspruch bloß auf die Bedingung einschränke, ihm nur soweit Folge zu leisten, als es die Natur der Wissenschaft erlaubt, die zu berichtigen und zu erweitern ist.

Der weise Mann fordert (in seinem Werk: Vermischte Aufsätze betitelt, S. 352 u. f.) mit Recht, eine jede philosophische Lehre müsse, wenn der Lehrer nicht selbst in den Verdacht der Dunkelheit seiner Begriffe kommen soll, — zur Popularität (einer zur allgemeinen Mitteilung hinreichenden Versinnlichung) gebracht werden können. Ich räume das gern ein, nur mit Ausnahme des Systems einer Kritik des Vernunftvermögens selbst und alles dessen, was nur durch dieser ihre Bestimmung beurkundet werden kann; weil es zur Unterscheidung des Sinnlichen in unserer Erkenntnis vom Übersinnlichen, dennoch aber der Vernunft Zustehenden gehört. Dieses kann nie populär werden, sowie überhaupt keine formelle Metaphysik; obgleich ihre Resultate für die gesunde Vernunft (eines Metaphysikers, ohne es zu wissen) ganz einleuchtend gemacht werden können. Hier ist an keine Popularität (Volkssprache) zu denken, sondern es muß auf scholastische Pünktlichkeit, wenn sie auch Peinlichkeit gescholten würde, gedrungen werden (denn es ist

Schulsprache): weil dadurch allein die voreilige Vernunft dahin gebracht werden kann, vor ihren dogmatischen Behauptungen sich erst selbst zu verstehen.

Wenn aber Pedanten sich anmaßen, zum Publikum (auf Kanzeln und in Volksschriften) mit Kunstwörtern zu reden, die ganz für die Schule geeignet sind, so kann das so wenig dem kritischen Philosophen zur Last fallen, als dem Grammatiker der Unverstand des Wortklaubers *(logodaedalus)*. Das Belachen kann hier nur den Mann, aber nicht die Wissenschaft treffen.

Es klingt arrogant, selbstsüchtig und für die, welche ihrem alten System noch nicht entsagt haben, verkleinerlich zu behaupten: daß vor dem Entstehen der kritischen Philosophie es noch gar keine gegeben habe. — Um nun über diese scheinbare Anmaßung [207]
absprechen zu können, kommt es auf die Frage an: ob es wohl mehr als eine Philosophie geben könne? Verschiedene Arten zu philosophieren und zu den ersten Vernunftprinzipien zurückzugehen, um darauf mit mehr oder weniger Glück ein System zu gründen, hat es nicht allein gegeben, sondern es mußte viele Versuche dieser Art, deren jeder auch um die gegenwärtige sein[a]) Verdienst hat, geben; aber da es doch, objektiv betrachtet, nur eine menschliche Vernunft geben kann: so kann es auch nicht viel Philosophien geben, d. i. es ist nur ein wahres System derselben aus Prinzipien möglich, so mannigfaltig und oft widerstreitend man auch über einen und denselben Satz philosophiert haben mag. So sagt der Moralist mit Recht: es gibt nur eine Tugend und Lehre derselben, d. i. ein einziges System, das alle Tugendpflichten durch ein Prinzip verbindet; der Chemist: es gibt nur eine Chemie (die nach Lavoisier); der Arzneilehrer: es gibt nur ein Prinzip zum System der Krankheitseinteilung (nach Brown), ohne doch darum, weil das neue System alle anderen ausschließt, das Verdienst der älteren (Moralisten, Chemiker und Arzneilehrer) zu schmälern; weil ohne dieser ihre Entdeckungen oder auch mißlungene Versuche wir zu jener Einheit des wahren Prinzips der ganzen

a) 2. Aufl.: „ein".

Philosophie in einem System nicht gelangt wären. — Wenn also jemand ein System der Philosophie als sein eigenes Fabrikat ankündigt, so ist es ebensoviel, als ob er sagte: vor dieser Philosophie sei gar keine andere noch gewesen. Denn wollte er einräumen, es wäre eine andere (und wahre) gewesen, so würde es über dieselben Gegenstände zweierlei wahre Philosophien gegeben haben, welches sich widerspricht. — Wenn also die kritische Philosophie sich als eine solche ankündigt, vor der es überall noch gar keine Philosophie gegeben habe, so tut sie nichts anderes, als was alle getan haben, tun werden, ja tun müssen, die eine Philosophie nach ihrem eigenen Plane entwerfen.

Von minderer Bedeutung, jedoch nicht ganz ohne alle Wichtigkeit wäre der Vorwurf: daß ein diese Philosophie wesentlich unterscheidendes Stück doch nicht ihr eigenes Gewächs, sondern etwa einer anderen Philosophie (oder Mathematik) abgeborgt sei; dergleichen ist der Fund, den ein Tübingscher Rezensent gemacht haben will, und der die Definition der Philosophie überhaupt angeht, welche der Verfasser der Kritik d. r. V. für sein eigenes, nicht unerhebliches Produkt ausgibt, und die doch schon vor vielen Jahren von einem anderen fast mit denselben Aus- [208] drücken gegeben worden sei.*) Ich überlasse es einem jeden zu beurteilen, ob die Worte: *intellectualis quaedam constructio,* den Gedanken der Darstellung eines gegebenen Begriffs in einer Anschauung *a priori* hätten hervorbringen können, wodurch auf einmal die Philosophie von der Mathematik ganz bestimmt geschieden wird. Ich bin gewiß: Hausen[a]) selbst

*) Porro de actuali constructione hic non quaeritur, cum ne possint quidem sensibiles figurae ad rigorem definitionum effingi; sed requiritur cognitio eorum, quibus absolvitur formatio, quae intellectualis quaedam constructio est. C. A. Hausen[a]) Elem. Mathes. Pars I. p. 86. A. 1734. [Es handelt sich hier ferner nicht um eine wirkliche Konstruktion, da wahrnehmbare Figuren gar nicht nach der

a) Christian August Hausen (1693—1743), seit 1714 Professor der Mathematik zu Leipzig.

würde sich geweigert haben, diese Erklärung seines Ausdrucks anzuerkennen; denn die Möglichkeit einer Anschauung *a priori*, und daß der Raum eine solche und nicht ein bloß der empirischen Anschauung (Wahrnehmung) gegebenes Nebeneinandersein des Mannigfaltigen außereinander sei (wie Wolf ihn erklärt), würde ihn schon aus dem Grunde abgeschreckt haben, weil er sich hiermit in weit hinaussehende philosophische Untersuchungen verwickelt gefühlt hätte. Die gleichsam durch den Verstand gemachte Darstellung bedeutete dem scharfsinnigen Mathematiker nichts weiter als die einem Begriffe korrespondierende (empirische) Verzeichnung einer Linie bei der bloß auf die Regel acht gegeben, von den in der Ausführung unvermeidlichen Abweichungen aber abstrahiert wird; wie man es in der Geometrie auch an der Konstruktion der Gleichungen wahrnehmen kann.

Von der allermindesten Bedeutung aber in Ansehung des Geistes dieser Philosophie ist wohl der Unfug, den einige Nachäffer derselben mit den Wörtern stiften, die in der Kritik der reinen Vernunft selbst nicht wohl durch andere gangbare zu ersetzen sind, sie auch außerhalb derselben zum öffentlichen Gedankenverkehr zu brauchen, und welcher allerdings gezüchtigt zu werden verdient; wie Herr Nicolai tut, wiewohl er über die gänzliche Entbehrung derselben in ihrem eigentümlichen Felde, gleich als einer überall bloß versteckten Armseligkeit an Gedanken, kein Urteil zu haben sich selbst bescheiden wird. — Indessen läßt sich[a]) über den unpopulären Pedanten freilich viel lustiger lachen als über den unkritischen Ignoranten (denn in der Tat kann der Metaphysiker, welcher seinem Systeme steif anhängt, ohne sich an alle Kritik zu kehren, zur letzteren Klasse gezählt werden, ob er zwar nur willkürlich ignoriert, was er

Strenge der Definitionen ausgedacht werden können; sondern es wird die Kenntnis dessen gefordert, was die Gestaltung ausmacht, die gleichsam eine durch den Verstand gemachte Konstruktion ist.]

a) 2. Aufl.: „läßt es sich“.

nicht aufkommen lassen will, weil es zu seiner älteren [209] Schule nicht gehört). Wenn aber nach [*Shaftesburys* Behauptung es ein nicht zu verachtender Probierstein für die Wahrheit einer (vornehmlich praktischen) Lehre ist, wenn sie das *Belachen* aushält, so müßte wohl an den kritischen Philosophen mit der Zeit die Reihe kommen, *zuletzt* und so auch am *besten* zu lachen; wenn er die papierenen Systeme derer, die eine lange Zeit das große Wort führten, nacheinander einstürzen und alle Anhänger derselben sich verlaufen sieht: ein Schicksal, was jenen unvermeidlich bevorsteht.

Gegen das Ende des Buchs habe ich einige Abschnitte mit minderer Ausführlichkeit bearbeitet, als in Vergleichung mit den[a]) vorhergehenden erwartet werden konnte; teils, weil sie mir aus diesen leicht gefolgert werden zu können schienen, teils auch, weil die letzten (das öffentliche Recht betreffenden) eben jetzt so vielen Diskussionen unterworfen und dennoch so wichtig sind, daß sie den Aufschub des entscheidenden Urteils auf einige Zeit wohl rechtfertigen können.[b])

a) 2. Aufl.: „dem“.

b) In der 1. Auflage folgen hier noch die Worte: „Die *metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre* hoffe ich in kurzem liefern zu können.“

Tafel
der Einteilung der Rechtslehre.

Erster Teil.

Das Privatrecht in Ansehung äußerer Gegenstände. (Inbegriff derjenigen Gesetze, die keiner äußeren Bekanntmachung bedürfen.)

Erstes Hauptstück.
Von der Art, etwas Äußeres als das Seine zu haben.

Zweites Hauptstück.
Von der Art, etwas Äußeres zu erwerben.

Einteilung der äußeren Erwerbung.

Erster Abschnitt. Vom Sachenrecht.

Zweiter Abschnitt. Vom persönlichen Recht.

Dritter Abschnitt. Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht.

Episodischer Abschnitt. Von der idealen Erwerbung.

Drittes Hauptstück.
Von der subjektiv-bedingten Erwerbung vor einer Gerichtsbarkeit[a]).

Zweiter Teil.

Das öffentliche Recht. (Inbegriff der Gesetze, die einer öffentlichen Bekanntmachung bedürfen.)

Erster Abschnitt. Das Staatsrecht.

Zweiter Abschnitt. Das Völkerrecht.

Dritter Abschnitt. Das Weltbürgerrecht.

a) 2. Aufl.: „durch den Ausspruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit.“ Dahinter folgt in der 2. Aufl.: „Anhang erläuternder Bemerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre.“ [Dieser Anhang findet sich in unserer Ausgabe am Schluß der Rechtslehre.]

Einleitung [211]

in die

Metaphysik der Sitten.

I.

Von dem Verhältnisse der Vermögen des menschlichen Gemüts zu den Sittengesetzen.

Begehrungsvermögen ist das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. Das Vermögen eines Wesens, seinen Vorstellungen gemäß zu handeln, heißt das *Leben*.

Mit dem Begehren oder Verabscheuen ist *erstlich* jederzeit *Lust* oder *Unlust*, deren Empfänglichkeit man *Gefühl* nennt, verbunden; aber nicht immer umgekehrt. Denn es kann eine Lust geben, welche mit gar keinem Begehren des Gegenstandes, sondern mit der bloßen Vorstellung, die man sich von einem Gegenstande macht (gleichgültig, ob das Objekt derselben existiere oder nicht), schon verknüpft ist. Auch geht *zweitens* nicht immer die Lust oder Unlust an dem Gegenstande des Begehrens vor dem Begehren vorher und darf nicht allemal als Ursache, sondern kann auch als Wirkung desselben angesehen werden.

Man nennt aber die Fähigkeit, Lust oder Unlust bei einer Vorstellung zu haben, darum *Gefühl*, weil beides das *bloß Subjektive* im Verhältnisse unserer Vorstellung und gar keine Beziehung auf ein Objekt zur möglichen Erkenntnis desselben*) (nicht

*) Man kann Sinnlichkeit durch das Subjektive unserer Vorstellungen überhaupt erklären; denn der Verstand bezieht allererst die Vorstellungen auf ein Objekt, d. i. er

[212] einmal der Erkenntnis unseres [Zustandes) enthält; da sonst selbst Empfindungen außer der Qualität, die ihnen der Beschaffenheit des Subjekts wegen anhängt (z. B. des Roten, des Süßen usw.), doch auch als Erkenntnisstücke auf ein Objekt bezogen werden, die Lust oder Unlust aber (am Roten und Süßen) schlechterdings nichts am Objekte, sondern lediglich Beziehung aufs Subjekt ausdrückt. Näher können Lust und Unlust für sich, und zwar eben um des angeführten Grundes willen, nicht erklärt werden, sondern man kann allenfalls nur, was sie in gewissen Verhältnissen für Folgen haben, anführen, um sie im Gebrauche kennbar zu machen.

Man kann die Lust, welche mit dem Begehren (des Gegenstandes, dessen Vorstellung das Gefühl so affiziert) notwendig verbunden ist, *praktische Lust* nennen, sie mag nun Ursache oder Wirkung vom Begehren sein. Dagegen würde man die Lust, die mit dem Begehren des Gegenstandes nicht notwendig verbunden ist, die also im Grunde nicht eine Lust an der Existenz des Objekts der Vorstellung ist, sondern bloß an der Vorstellung allein haftet, bloß kontemplative Lust oder *untätiges Wohlgefallen* nennen können. Das Gefühl der letzteren Art von Lust nennen wir *Geschmack*. Von diesem wird also in einer praktischen Philosophie nicht als von einem *einheimischen*

allein *denkt* sich etwas vermittelst derselben. Nun kann das Subjektive unserer Vorstellung entweder von der Art sein, daß es auch auf ein Objekt zur Erkenntnis desselben (der Form oder Materie nach, da es im ersteren Falle reine Anschauung, im zweiten Empfindung heißt) bezogen werden kann; in diesem Falle ist die Sinnlichkeit, als Empfänglichkeit der gedachten Vorstellung, der *Sinn*. Oder aber[a]) das Subjektive der Vorstellung kann gar kein *Erkenntnisstück* werden: weil es *bloß* die Beziehung derselben aufs *Subjekt* und nichts zur Erkenntnis des Objekts Brauchbares enthält; und alsdann heißt diese Empfänglichkeit der Vorstellung *Gefühl*; welches die Wirkung der Vorstellung (diese mag sinnlich oder intellektuell sein) aufs Subjekt enthält und zur Sinnlichkeit gehört, obgleich die Vorstellung selbst zum Verstande oder der Vernunft gehören mag.

a) Kant: „*Sinn*: aber", korr. Nolte; Mellin: „Oder das".

Begriffe, sondern allenfalls nur *episodisch* die Rede sein. Was aber die praktische Lust betrifft, so wird die Bestimmung des Begehrungsvermögens, *vor welcher* diese Lust als Ursache notwendig vorhergehen muß, im engen Verstande *Begierde*, die habituelle Begierde aber *Neigung* heißen und, weil die Verbindung der Lust mit dem Begehrungsvermögen, sofern diese Verknüpfung durch den Verstand nach einer allgemeinen Regel (allenfalls auch nur für das Subjekt) gültig zu sein geurteilt wird, *Interesse* heißt: so wird die praktische Lust in diesem Falle ein Interesse der Neigung, dagegen, wenn die Lust nur auf eine vorhergehende Bestimmung des Begehrungsvermögens folgen kann, so wird sie eine intellektuelle Lust und das Interesse an dem Gegenstande ein Vernunftinteresse genannt werden müssen; denn wäre das Interesse sinnlich und nicht bloß auf reine Vernunftprinzipien | ge- [213] gründet, so müßte Empfindung mit Lust verbunden sein und so das Begehrungsvermögen bestimmen können. Obgleich, wo ein bloß reines Vernunftinteresse angenommen werden muß, ihm kein Interesse der Neigung untergeschoben werden kann, so können wir doch, um dem Sprachgebrauche gefällig zu sein, einer Neigung selbst zu dem, was nur Objekt einer intellektuellen Lust sein kann, ein habituelles Begehren aus reinem Vernunftinteresse einräumen, welche alsdann aber nicht die Ursache, sondern die Wirkung des letzteren Interesses sein würde, und die wir die *sinnenfreie Neigung* *(propensio intellectualis)* nennen könnten.

Noch ist die *Konkupiszenz* (das Gelüsten) von dem Begehren selbst, als Anreiz zur Bestimmung desselben, zu unterscheiden. Sie ist jederzeit eine sinnliche, aber noch zu keinem Akt des Begehrungsvermögens gediehene Gemütsbestimmung.

Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objekte angetroffen wird, heißt ein Vermögen, *nach Belieben zu tun oder zu lassen*. Sofern es mit dem Bewußtsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objekts verbunden ist, heißt es *Willkür*; ist es aber da-

mit nicht verbunden, so heißt der Aktus derselben[a]) ein *Wunsch*. Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjekts angetroffen wird, heißt der *Wille*. Der Wille ist also das Begehrungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet, und hat selber für sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie[b]) die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst.

Unter dem Willen kann die *Willkür*, aber auch der bloße *Wunsch* enthalten sein, sofern die Vernunft das Begehrungsvermögen überhaupt bestimmen kann; die Willkür, die durch *reine Vernunft* bestimmt werden kann, heißt die freie Willkür. Die, welche nur durch *Neigung* (sinnlichen Antrieb, *stimulus*) bestimmbar ist, würde tierische Willkür *(arbitrium brutum)* sein. Die menschliche Willkür ist dagegen eine solche, welche durch Antriebe zwar *affiziert*, aber nicht *bestimmt* wird, und ist also für sich (ohne erworbene Fertigkeit der Vernunft) nicht rein; kann aber doch zu Handlungen aus reinem Willen bestimmt werden. Die *Freiheit* der Willkür ist jene Unabhängigkeit ihrer[c]) *Bestimmung* durch sinnliche Antriebe; dies ist der negative Begriff derselben.
[214] Der positive ist: das | Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein. Dieses ist aber nicht anders möglich als durch die Unterwerfung der Maxime einer jeden Handlung unter die Bedingung der Tauglichkeit der ersteren zum allgemeinen Gesetze. Denn als reine Vernunft auf die Willkür unangesehen dieser ihres Objekts angewandt, kann sie, als Vermögen der Prinzipien (und hier praktischer Prinzipien, mithin als gesetzgebendes Vermögen), da ihr die Materie des Gesetzes abgeht, nichts mehr als die Form der Tauglichkeit der Maxime der

a) sc. der Begehrung (vgl. S. 187). Deutlicher wäre freilich „desselben", sc. des Begehrungsvermögens.

b) sc. die Vernunft; oder „er" (sc. der Wille)?

c) von ihrer? vgl. S. 43[20].

Willkür zum allgemeinen Gesetze selbst zum obersten Gesetze und Bestimmungsgrunde der Willkür machen und, da die Maximen des Menschen aus subjektiven Ursachen mit jenen objektiven nicht von selbst übereinstimmen, dieses Gesetz nur schlechthin als Imperativ des Verbots oder Gebots vorschreiben.

Diese Gesetze der Freiheit heißen zum Unterschiede von Naturgesetzen moralisch. Sofern sie nur auf bloße äußere Handlungen und deren Gesetzmäßigkeit gehen, heißen sie juridisch; fordern sie aber auch, daß sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie ethisch, und alsdann sagt man: die Übereinstimmung mit den ersteren ist die Legalität, die mit den zweiten die Moralität der Handlung. Die Freiheit, auf die sich die ersteren Gesetze beziehen, kann nur die Freiheit im äußeren Gebrauche; diejenige aber, auf die sich die letzteren beziehen, die Freiheit sowohl im äußeren als inneren Gebrauche der Willkür sein, sofern sie durch Vernunftgesetze bestimmt wird. So sagt man in der theoretischen Philosophie: Im Raume sind nur die Gegenstände äußerer Sinne, in der Zeit aber alle, sowohl die Gegenstände äußerer als des inneren Sinnes; weil die Vorstellungen beider doch Vorstellungen sind und sofern insgesamt zum inneren Sinne gehören. Ebenso,[a]) mag die Freiheit im äußeren oder inneren Gebrauche der Willkür betrachtet werden, so müssen doch ihre Gesetze, als reine praktische Vernunftgesetze für die freie Willkür überhaupt, zugleich innere Bestimmungsgründe derselben sein; obgleich sie nicht immer in dieser Beziehung betrachtet werden dürfen.

II.

Von der Idee und der Notwendigkeit einer Metaphysik der Sitten.

Daß man für die Naturwissenschaft, welche es mit den Gegenständen äußerer Sinne zu tun hat, Prinzipien *a priori* haben müsse, und daß es | möglich, [215]

a) Das notwendige Komma fehlt bei Kant.

ja notwendig sei, ein System dieser Prinzipien unter dem Namen einer metaphysischen Naturwissenschaft vor der auf besondere Erfahrungen angewandten, d. i. der Physik, voranzuschicken, ist an einem anderen Orte[a]) bewiesen worden. Allein die letztere kann (wenigstens wenn es ihr darum[b]) zu tun ist, von ihren Sätzen den Irrtum abzuhalten) manches Prinzip auf das Zeugnis der Erfahrung als allgemein annehmen, obgleich das letztere, wenn es in strenger Bedeutung allgemein gelten soll, aus Gründen *a priori* abgeleitet werden müßte, wie Newton das Prinzip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung im Einflusse der Körper aufeinander als auf Erfahrung gegründet annahm und es gleichwohl über die ganze materielle Natur ausdehnte. Die Chemiker gehen noch weiter und gründen ihre allgemeinsten Gesetze der Vereinigung und Trennung der Materien durch ihre eigenen Kräfte gänzlich auf Erfahrung, und vertrauen gleichwohl auf ihre Allgemeinheit und Notwendigkeit so, daß sie in den mit ihnen angestellten Versuchen keine Entdeckung eines Irrtums besorgen.

Allein mit den Sittengesetzen ist es anders bewandt. Nur sofern sie als *a priori* gegründet und notwendig eingesehen werden können, gelten sie als Gesetze; ja die Begriffe und Urteile über uns selbst und unser Tun und Lassen bedeuten gar nichts Sittliches, wenn sie das, was sich bloß von der Erfahrung lernen läßt, enthalten, und wenn man sich etwa verleiten läßt, etwas aus der letzteren Quelle zum moralischen Grundsatze zu machen, so gerät man in Gefahr der gröbsten und verderblichsten Irrtümer.

Wenn die Sittenlehre nichts als Glückseligkeitslehre wäre, so würde es ungereimt sein, zum Behufe derselben sich nach Prinzipien *a priori* umzusehen. Denn so scheinbar es auch immer[c]) lauten mag, daß die Vernunft noch vor der Erfahrung einsehen könne, durch welche Mittel man zum dauerhaften Genusse wah-

a) Nämlich in den *Metaphys. Anfangsgründen der Naturwissenschaft* (1786).

b) bloß darum? [Natorp].

c) 1. Aufl.: „immer auch“.

rer Freuden des Lebens gelangen könne: so ist doch alles, was man darüber *a priori* lehrt, entweder tautologisch oder ganz grundlos angenommen. Nur die Erfahrung kann lehren, was uns Freude bringe. Die natürlichen Triebe zur Nahrung, zum Geschlecht, zur Ruhe, zur Bewegung, und (bei der Entwicklung unserer Naturanlagen) die Triebe zur Ehre, zur Erweiterung unserer Erkenntnis u. dgl. können allein und einem jeden nur auf seine besondere Art zu erkennen geben, worin er jene Freuden zu setzen, ebendieselbe[a]) kann ihm auch die Mittel lehren, wodurch er sie zu suchen habe. Alles scheinbare Vernünfteln *a priori* ist hier im Grunde nichts als durch Induktion zur Allgemeinheit | erhobene Erfahrung, welche Allge- [216] meinheit *(secundum principia generalia, non universalia)* noch dazu so kümmerlich ist, daß man einem jeden unendlich viel Ausnahmen erlauben muß, um jene Wahl seiner Lebensweise seiner besonderen Neigung und seiner Empfänglichkeit für die Vergnügen anzupassen und am Ende doch nur durch seinen oder anderer ihren Schaden klug zu werden.

Allein mit den Lehren der Sittlichkeit ist es anders bewandt. Sie gebieten für jedermann, ohne Rücksicht auf seine Neigungen zu nehmen; bloß, weil und sofern er frei ist und praktische Vernunft hat. Die Belehrung in ihren Gesetzen ist nicht aus der Beobachtung seiner selbst und der Tierheit in ihm, nicht aus der Wahrnehmung des Weltlaufs geschöpft von dem, was geschieht und wie gehandelt wird (obgleich das deutsche Wort Sitten, ebenso wie das lateinische *mores*, nur Manieren und Lebensart bedeutet), sondern die Vernunft gebietet, wie gehandelt werden soll, wenngleich noch kein Beispiel davon angetroffen würde; auch nimmt sie keine Rücksicht auf den Vorteil, der uns dadurch erwachsen kann, und den freilich nur die Erfahrung lehren könnte. Denn ob sie zwar erlaubt, unseren Vorteil auf alle uns mögliche Art zu suchen; überdem auch sich, auf Erfahrungszeugnisse fußend, von der Befolgung ihrer Gebote, vornehmlich wenn Klugheit dazukommt, im Durchschnitte größere Vor-

a) sc. die Erfahrung.

teile als von ihrer Übertretung wahrscheinlich versprechen kann: so beruht darauf doch nicht die Autorität ihrer Vorschriften als Gebote, sondern sie bedient sich derselben (als Ratschläge) nur als eines Gegengewichts wider die Verleitungen zum Gegenteil, um den Fehler einer parteiischen Wage in der praktischen Beurteilung vorher auszugleichen und alsdann allererst dieser, nach dem Gewicht der Gründe *a priori* einer reinen praktischen Vernunft, den Ausschlag zu sichern.

Wenn daher ein System der Erkenntnis *a priori* aus bloßen Begriffen Metaphysik heißt, so wird eine praktische Philosophie, welche nicht Natur, sondern die Freiheit der Willkür zum Objekte hat, eine Metaphysik der Sitten voraussetzen und bedürfen: d. i. eine solche zu haben ist selbst Pflicht, und jeder Mensch hat sie auch, obzwar gemeiniglich nur auf dunkle Art, in sich; denn wie könnte er ohne Prinzipien *a priori* eine allgemeine Gesetzgebung in sich zu haben glauben? Sowie es aber in einer Metaphysik der Natur auch Prinzipien der Anwendung jener allgemeinen obersten Grundsätze von einer Natur überhaupt auf Gegenstände der Erfahrung geben muß, so wird es
[217] auch eine Metaphysik der Sitten | daran nicht können mangeln lassen, und wir werden oft die besondere Natur des Menschen, die nur durch Erfahrung erkannt wird, zum Gegenstande nehmen müssen, um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen moralischen Prinzipien zu zeigen; ohne daß jedoch dadurch der Reinigkeit der letzteren etwas benommen noch ihr Ursprung *a priori* dadurch zweifelhaft gemacht wird. — Das will soviel sagen als: eine Metaphysik der Sitten kann nicht auf Anthropologie gegründet, aber doch auf sie angewandt werden.

Das Gegenstück einer Metaphysik der Sitten, als das andere Glied der Einteilung der praktischen Philosophie überhaupt, würde die moralische Anthropologie sein, welche aber nur die subjektiven, hindernden sowohl als begünstigenden, Bedingungen der Ausführung der Gesetze der ersteren in der menschlichen Natur, die Erzeugung, Ausbreitung und Stärkung moralischer Grundsätze (in der Erziehung, der Schul- und

Volksbelehrung) und dergleichen andere sich auf die Erfahrung gründende Lehren und Vorschriften enthalten würde, und die nicht entbehrt werden kann, aber durchaus nicht vor jener vorausgeschickt oder mit ihr vermischt werden muß; weil man alsdann Gefahr läuft, falsche oder wenigstens nachsichtliche moralische Gesetze herauszubringen, welche das für unerreichbar vorspiegeln, was nur eben darum nicht erreicht wird, weil das Gesetz nicht in seiner Reinigkeit (als worin auch seine Stärke besteht) eingesehen und vorgetragen worden, oder gar unechte oder unlautere Triebfedern zu dem, was an sich pflichtmäßig und gut ist, gebraucht werden, welche keine sicheren moralischen Grundsätze übrig lassen; weder zum Leitfaden der Beurteilung noch zur Disziplin des Gemüts in der Befolgung der Pflicht, deren Vorschrift schlechterdings nur durch reine Vernunft *a priori* gegeben werden muß.

Was aber die Obereinteilung, unter welcher die eben jetzt erwähnte steht, nämlich die der Philosophie in die theoretische und praktische, und daß diese keine andere als die moralische Weltweisheit sein könne, betrifft, darüber habe ich mich schon anderwärts (in der Kritik der Urteilskraft) erklärt. Alles Praktische, was nach Naturgesetzen möglich sein soll (die eigentliche Beschäftigung der Kunst), hängt seiner Vorschrift nach gänzlich von der Theorie der Natur ab; nur das Praktische nach Freiheitsgesetzen kann Prinzipien haben, die von keiner Theorie abhängig sind; denn über die Naturbestimmungen hinaus gibt es keine Theorie. Also kann die Philosophie unter dem praktischen Teile (neben ihrem theoretischen) keine | technisch-, son- [218]
dern bloß moralisch-praktische Lehre verstehen; und wenn die Fertigkeit der Willkür nach Freiheitsgesetzen, im Gegensatze der Natur, hier auch Kunst genannt werden sollte, so würde darunter eine solche Kunst verstanden werden müssen, welche ein System der Freiheit gleich einem Systeme der Natur möglich macht; fürwahr eine göttliche Kunst, wenn wir imstande wären, das, was uns die Vernunft vorschreibt, vermittelst ihrer auch völlig auszuführen und die Idee davon ins Werk zu richten.

III.

Von der Einteilung einer Metaphysik der Sitten.*)

Zu aller Gesetzgebung (sie mag nun innere oder äußere Handlungen, und diese entweder *a priori* durch bloße Vernunft oder durch die Willkür eines anderen vorschreiben) gehören zwei Stücke: erstlich ein Gesetz, welches[a]) die Handlung, die geschehen soll, objektiv als notwendig vorstellt, d. i. welches die Handlung zur Pflicht macht; zweitens eine Triebfeder, welche den Bestimmungsgrund der Willkür zu dieser Handlung subjektiv mit der Vorstellung des Gesetzes verknüpft; mithin ist das zweite Stück dieses: daß das Gesetz die Pflicht zur Triebfeder macht. Durch das erstere wird die Handlung als Pflicht vorgestellt, welches eine bloße theoretische Erkenntnis der möglichen Bestimmung der Willkür, d. i. praktischer Regeln ist; durch das zweite wird die Verbindlichkeit, so zu handeln, mit einem Bestimmungsgrunde der Willkür überhaupt im Subjekte verbunden.

Alle Gesetzgebung also (sie mag auch in Ansehung der Handlung, die sie zur Pflicht macht, mit einer anderen übereinkommen, z. B. die Hand[219]lungen mögen in allen Fällen äußere sein) kann doch in Ansehung

*) Die Deduktion der Einteilung eines Systems, d. i. der Beweis ihrer Vollständigkeit sowohl als auch der Stetigkeit, daß nämlich der Übergang vom eingeteilten Begriffe zum Gliede der Einteilung in der ganzen Reihe der Untereinteilungen durch keinen Sprung *(divisio per saltum)* geschehe, ist eine der am schwersten zu erfüllenden Bedingungen für den Baumeister eines Systems. Auch was der oberste eingeteilte Begriff zu der Einteilung Recht oder Unrecht *(aut fas aut nefas)* sei, hat seine Bedenklichkeit. Es ist der Akt der freien Willkür überhaupt. Sowie die Lehrer der Ontologie vom Etwas und Nichts zuoberst anfangen, ohne inne zu werden, daß dieses schon Glieder einer Einteilung sind, dazu noch der eingeteilte Begriff fehlt, der kein anderer als der Begriff von einem Gegenstande überhaupt sein kann.

a) 1. Aufl.: „welche“.

der Triebfedern unterschieden sein. Diejenige, welche eine Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist *ethisch*. Diejenige aber, welche das letztere nicht im Gesetze mit einschließt, mithin auch eine andere Triebfeder als die Idee der Pflicht selbst zuläßt, ist *juridisch*. Man sieht in Ansehung der letzteren leicht ein, daß diese von der Idee der Pflicht unterschiedene Triebfeder von den pathologischen Bestimmungsgründen der Willkür der Neigungen und Abneigungen und unter diesen von denen der letzteren Art hergenommen sein müsse[a]), weil es eine Gesetzgebung, welche nötigend, nicht eine Anlockung, die einladend ist, sein soll.

Man nennt die bloße Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze, ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben, die *Legalität* (Gesetzmäßigkeit); diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die *Moralität* (Sittlichkeit) derselben.

Die Pflichten nach der rechtlichen Gesetzgebung können nur äußere Pflichten sein, weil diese Gesetzgebung nicht verlangt, daß die Idee dieser Pflicht, welche innerlich ist, für sich selbst Bestimmungsgrund der Willkür des Handelnden sei und, da sie doch einer für Gesetze schicklichen Triebfeder bedarf, nur äußere mit dem Gesetze verbinden kann. Die ethische Gesetzgebung dagegen macht zwar auch innere Handlungen zu Pflichten, aber nicht etwa mit Ausschließung der äußeren, sondern geht auf alles, was Pflicht ist, überhaupt. Aber ebendarum, weil die ethische Gesetzgebung die innere Triebfeder der Handlung (die Idee der Pflicht) in ihr Gesetz mit einschließt, welche Bestimmung durchaus nicht in die äußere Gesetzgebung einfließen muß: so kann die ethische Gesetzgebung keine äußere (selbst nicht die eines göttlichen Willens) sein, ob sie zwar die Pflichten, die auf einer anderen, nämlich äußeren Gesetzgebung beruhen, *als Pflichten* in ihre Gesetzgebung zu Triebfedern aufnimmt.

a) Kant: „müssen“, korr. Vorländer.

Hieraus ist zu ersehen, daß alle Pflichten bloß darum, weil sie Pflichten sind, mit zur Ethik gehören; aber ihre Gesetzgebung ist darum nicht allemal in der Ethik enthalten, sondern von vielen derselben außerhalb derselben. So gebietet die Ethik, daß ich eine in einem Vertrage getane Anheischigmachung, wenn mich der andere Teil gleich nicht dazu zwingen könnte, doch erfüllen müsse; allein sie nimmt das Gesetz *(pacta sunt servanda)* und die diesem korrespon-
[220] dierende Pflicht aus der Rechtslehre als | gegeben an. Also nicht in der Ethik, sondern im *Ius* liegt die Gesetzgebung, daß angenommene Versprechen gehalten werden müssen. Die Ethik lehrt hernach nur, daß, wenn die Triebfeder, welche die juridische Gesetzgebung mit jener Pflicht verbindet, nämlich der äußere Zwang, auch weggelassen wird, die Idee der Pflicht allein schon zur Triebfeder hinreichend sei. Denn wäre das nicht und die Gesetzgebung selber nicht juridisch, mithin die aus ihr entspringende Pflicht nicht eigentlich Rechtspflicht (zum Unterschiede von der Tugendpflicht): so würde man die Leistung der Treue (gemäß seinem Versprechen in einem Vertrage) mit den Handlungen des Wohlwollens und der Verpflichtung zu ihnen in eine Klasse setzen, welches durchaus nicht geschehen muß. Es ist keine Tugendpflicht, sein Versprechen zu halten, sondern eine Rechtspflicht, zu deren Leistung man gezwungen werden kann. Aber es ist doch eine tugendhafte Handlung (Beweis der Tugend), es auch da zu tun, wo kein Zwang besorgt werden darf. Rechtslehre und Tugendlehre unterscheiden sich also nicht sowohl durch ihre verschiedenen Pflichten, als vielmehr durch die Verschiedenheit der Gesetzgebung[a]), welche die eine oder die andere Triebfeder[a]) mit dem Gesetze verbindet.

Die ethische Gesetzgebung (die Pflichten mögen allenfalls auch äußere sein) ist diejenige, welche nicht äußerlich sein kann; die juridische ist, welche auch äußerlich sein kann. So ist es eine äußerliche Pflicht, sein vertragsmäßiges Versprechen zu halten; aber das Gebot, dieses bloß darum zu tun, weil es Pflicht ist,

a) Mellin stellt „Gesetzgebung“ und „Triebfeder“ um.

ohne auf eine andere Triebfeder Rücksicht zu nehmen, ist bloß zur *inneren* Gesetzgebung gehörig. Also nicht als besondere Art von Pflicht (eine besondere Art Handlungen, zu denen man verbunden ist), — denn es ist in der Ethik sowohl als im Rechte eine äußere Pflicht, — sondern weil die Gesetzgebung im angeführten Falle eine innere ist und keinen äußeren Gesetzgeber haben kann, wird die Verbindlichkeit zur Ethik gezählt. Aus ebendem Grunde werden die Pflichten des Wohlwollens, ob sie gleich äußere Pflichten (Verbindlichkeiten zu äußeren Handlungen) sind, doch[a]) zur Ethik gezählt, weil ihre Gesetzgebung nur innerlich sein kann. — Die Ethik hat freilich auch ihre besonderen Pflichten (z. B. die gegen sich selbst), aber hat doch auch mit dem Rechte Pflichten, aber nur nicht die Art der *Verpflichtung* gemein. Denn Handlungen bloß darum, weil es Pflichten sind, ausüben und den Grundsatz der Pflicht selbst, woher sie auch komme, zur hinreichenden Triebfeder der Willkür zu machen, ist das Eigentümliche der ethischen Gesetzgebung. | [221] So gibt es also zwar viele *direktethische* Pflichten, aber die innere Gesetzgebung macht auch die übrigen alle und insgesamt zu indirekt-ethischen.

IV.

Vorbegriffe zur Metaphysik der Sitten.

(Philosophia practica universalis.)

Der Begriff der *Freiheit* ist ein reiner Vernunftbegriff, der ebendarum für die theoretische Philosophie transzendent, d. i. ein solcher ist, dem kein angemessenes Beispiel in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann, welcher also keinen Gegenstand einer uns möglichen theoretischen Erkenntnis ausmacht und schlechterdings nicht für ein konstitutives, sondern lediglich als regulatives und zwar nur bloß negatives Prinzip der spekulativen Vernunft gelten kann, im praktischen Gebrauche derselben aber seine Realität durch praktische Grund-

a) „doch“ fehlt in der 1. Auflage.

sätze beweist, die als Gesetze eine Kausalität der reinen Vernunft, unabhängig von allen empirischen Bedingungen (dem Sinnlichen überhaupt) die Willkür zu bestimmen, und[a]) einen reinen Willen in uns beweisen, in welchem die sittlichen Begriffe und Gesetze ihren Ursprung haben.

Auf diesem (in praktischer Rücksicht) positiven Begriffe der Freiheit gründen sich unbedingte praktische Gesetze, welche *moralisch* heißen, die in Ansehung unser, deren Willkür sinnlich affiziert und so dem reinen Willen nicht von selbst angemessen, sondern oft widerstrebend ist, *Imperativen* (Gebote oder Verbote) und zwar kategorische (unbedingte) Imperativen sind, wodurch sie sich von den technischen (den Kunstvorschriften), als die jederzeit nur bedingt gebieten, unterscheiden, nach denen gewisse Handlungen *erlaubt* oder *unerlaubt*, d. i. moralisch möglich oder unmöglich, einige derselben aber oder ihr Gegenteil moralisch notwendig, d. i. verbindlich sind; woraus dann für jene der Begriff einer Pflicht entspringt, deren Befolgung oder Übertretung zwar auch mit einer Lust oder Unlust von besonderer Art (der eines moralischen *Gefühls*) verbunden ist, auf welche wir aber [weil sie nicht den *Grund* der praktischen Gesetze, sondern nur die subjektive *Wirkung* im Gemüte bei der Bestimmung unserer Willkür durch jene betrifft[b]) und (ohne jener ihrer Gültigkeit oder Einflusse objektiv, d. i. im Urteil der Vernunft etwas hinzuzutun oder zu benehmen) nach Verschiedenheit der Subjekte verschieden sein kann] in praktischen Gesetzen der Vernunft gar nicht Rücksicht nehmen.

[222] Folgende Begriffe sind der Metaphysik der Sitten in ihren beiden Teilen gemein.

Verbindlichkeit ist die Notwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft.

Der Imperativ ist eine praktische Regel, wodurch die an sich zufällige Handlung notwendig *gemacht* wird. Er unterscheidet sich darin von

a) Kant: „bestimmen und"; korr. Hartenstein.
b) Kant: „betreffen"; korr. Vorländer.

einem praktischen Gesetze, daß dieses zwar die Notwendigkeit einer Handlung vorstellig macht, aber ohne Rücksicht darauf zu nehmen, ob diese an sich schon dem handelnden Subjekte (etwa einem heiligen Wesen) innerlich notwendig beiwohne, oder (wie dem Menschen) zufällig sei; denn wo das erstere ist, da findet kein Imperativ statt. Also ist der Imperativ eine Regel, deren Vorstellung die subjektiv-zufällige Handlung notwendig macht; mithin das Subjekt als ein solches, was zur Übereinstimmung mit dieser Regel genötigt (nezessitiert) werden muß, vorstellt. — Der kategorische (unbedingte) Imperativ ist derjenige, welcher nicht etwa mittelbar durch die Vorstellung eines Zwecks, der durch die Handlung erreicht werden könne, sondern der sie durch die bloße Vorstellung dieser Handlung selbst (ihrer Form), also unmittelbar als objektiv-notwendig denkt und notwendig macht; dergleichen Imperativen keine andere praktische Lehre als allein die, welche Verbindlichkeit vorschreibt (die der Sitten), zum Beispiele aufstellen kann. Alle anderen Imperativen sind technisch und insgesamt bedingt. Der Grund der Möglichkeit kategorischer Imperativen liegt aber darin: daß sie sich auf keine andere Bestimmung der Willkür (wodurch ihr eine Absicht unterlegt werden kann) als lediglich auf die Freiheit derselben beziehen.

Erlaubt ist eine Handlung *(licitum)*, die der Verbindlichkeit nicht entgegen ist; und diese Freiheit, die durch keinen entgegengesetzten Imperativ eingeschränkt wird, heißt die Befugnis *(facultas moralis)*. Hieraus versteht sich von selbst, was unerlaubt *(illicitum)* sei.

Pflicht ist diejenige Handlung, zu welcher jemand verbunden ist. Sie ist also die Materie der Verbindlichkeit, und es kann einerlei Pflicht (der Handlung nach) sein, ob wir zwar auf verschiedene Art dazu verbunden werden können.

Der kategorische Imperativ, indem er eine Verbindlichkeit in Ansehung gewisser Handlun-

[223] gen aussagt, ist ein moralisch-praktisches | Gesetz. Weil aber Verbindlichkeit nicht bloß praktische Notwendigkeit (dergleichen ein Gesetz überhaupt aussagt), sondern auch Nötigung enthält, so ist der gedachte Imperativ entweder ein Gebot- oder Verbotgesetz, nachdem die Begehung oder Unterlassung als Pflicht vorgestellt wird. Eine Handlung, die weder geboten noch verboten ist, ist bloß erlaubt, weil es in Ansehung ihrer gar kein die Freiheit (Befugnis) einschränkendes Gesetz und also auch keine Pflicht gibt. Eine solche Handlung heißt sittlich-gleichgültig *(indifferens, adiaphoron, res merae facultatis)*. Man kann fragen: ob es dergleichen gebe und, wenn es solche gibt, ob dazu, daß es jemandem frei stehe, etwas nach seinem Belieben zu tun oder zu lassen, außer dem Gebotgesetze *(lex praeceptiva, lex mandati)* und dem Verbotgesetze *(lex prohibitiva, lex vetiti)* noch ein Erlaubnisgesetz *(lex permissiva)* erforderlich sei. Wenn dieses ist, so würde die Befugnis nicht allemal eine gleichgültige Handlung *(adiaphoron)* betreffen; denn zu einer solchen, wenn man sie nach sittlichen Gesetzen betrachtet, würde kein besonderes Gesetz erfordert werden.

Tat heißt eine Handlung, sofern sie unter Gesetzen der Verbindlichkeit steht, folglich auch sofern das Subjekt in derselben nach der Freiheit seiner Willkür betrachtet wird. Der Handelnde wird durch einen solchen Akt als Urheber der Wirkung betrachtet, und diese zusamt der Handlung selbst können ihm zugerechnet werden, wenn man vorher das Gesetz kennt, kraft welches auf ihnen eine Verbindlichkeit ruht.

Person ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind. Die moralische Persönlichkeit ist also nichts anderes als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen (die psychologische aber bloß das Vermögen, sich der Identität[a]) seiner selbst in den verschiedenen Zustän-

a) „der Identität" fehlt im Text der 1. Auflage und ist im Druckfehlerverzeichnis nachgetragen, aber durch

den seines Daseins bewußt zu werden); woraus dann folgt, daß eine Person keinen anderen Gesetzen als denen, die sie (entweder allein oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst gibt, unterworfen ist.

Sache ist ein Ding, was keiner Zurechnung fähig ist. Ein jedes Objekt der freien Willkür, welches selbst der Freiheit ermangelt, heißt daher Sache *(res corporalis)*.

Recht oder unrecht[a]) *(rectum aut minus rectum)* überhaupt ist eine Tat, sofern sie pflichtmäßig oder pflichtwidrig *(factum licitum aut illi | citum)* ist: die [224] Pflicht selbst mag ihrem Inhalte oder ihrem Ursprunge nach sein, von welcher Art sie wolle. Eine pflichtwidrige Tat heißt Übertretung *(reatus)*.

Eine unvorsätzliche Übertretung, die gleichwohl zugerechnet werden kann, heißt bloße Verschuldung *(culpa)*. Eine vorsätzliche (d. i. diejenige, welche mit dem Bewußtsein, daß sie Übertretung sei, verbunden ist) heißt Verbrechen *(dolus)*. Was nach äußeren Gesetzen recht ist, heißt gerecht *(iustum)*, was es nicht ist, ungerecht *(iniustum)*.

Ein Widerstreit der Pflichten *(collisio officiorum s. obligationum)* würde das Verhältnis derselben sein, durch welches eine derselben die andere (ganz oder zum Teil) aufhöbe. — Da aber Pflicht und Verbindlichkeit überhaupt Begriffe sind, welche die objektive praktische Notwendigkeit gewisser Handlungen ausdrücken und zwei einander entgegengesetzte Regeln nicht zugleich notwendig sein können, sondern, wenn nach einer derselben zu handeln es Pflicht ist, so ist nach der entgegengesetzten zu handeln nicht allein keine Pflicht, sondern sogar pflichtwidrig: so ist eine Kollision von Pflichten und Verbindlichkeiten gar nicht denkbar *(obligationes non colliduntur)*. Es können aber gar wohl zwei Gründe der Verbindlichkeit *(rationes obligandi)*, deren einer aber oder der andere zur Verpflichtung nicht zureichend ist *(rationes obligandi non obligantes)*, in einem Subjekt und der

Versehen an eine falsche Stelle (hinter „Zuständen") verwiesen, wo es dann in der 2. Auflage steht.

a) Kant: „Unrecht"; korr. Natorp.

Regel, die es sich vorschreibt, verbunden sein, da dann der eine nicht Pflicht ist. — Wenn zwei solcher Gründe einander widerstreiten, so sagt die praktische Philosophie nicht: daß die stärkere Verbindlichkeit die Oberhand behalte *(fortior obligatio vincit)*, sondern der stärkere Verpflichtungsgrund behält den Platz *(fortior obligandi ratio vincit)*.

Überhaupt heißen die verbindenden Gesetze, für die eine äußere Gesetzgebung möglich ist, äußere Gesetze *(leges externae)*. Unter diesen sind diejenigen, zu denen die Verbindlichkeit auch ohne äußere Gesetzgebung *a priori* durch die Vernunft erkannt werden kann, zwar äußere, aber natürliche Gesetze; diejenigen dagegen, die ohne wirkliche äußere Gesetzgebung gar nicht verbinden, also ohne die letztere nicht Gesetze sein würden, heißen positive Gesetze. Es kann also eine äußere Gesetzgebung gedacht werden, die lauter positive[a]) Gesetze enthielte; alsdann aber müßte doch ein natürliches Gesetz vorausgehen, welches die Autorität des Gesetzgebers (d. i. die Befugnis, durch seine bloße Willkür andere zu verbinden) begründete.

[225] Der Grundsatz, welcher gewisse Handlungen zur Pflicht macht, ist ein praktisches Gesetz. Die Regel des Handelnden, die er sich selbst aus subjektiven Gründen zum Prinzip macht, heißt seine Maxime; daher bei einerlei Gesetzen doch die Maximen der Handelnden sehr verschieden sein können.

Der kategorische Imperativ, der überhaupt nur aussagt, was Verbindlichkeit sei, ist: Handle nach einer Maxime, welche zugleich als ein allgemeines Gesetz gelten kann! — Deine Handlungen mußt du also zuerst nach ihrem subjektiven Grundsatze betrachten; ob aber dieser Grundsatz auch objektiv gültig sei, kannst du nur daran erkennen, daß, weil deine Vernunft ihn der Probe unterwirft, durch denselben dich zugleich als allgemein gesetzgebend zu denken, er sich zu einer solchen allgemeinen Gesetzgebung qualifiziere.

Die Einfachheit dieses Gesetzes in Vergleichung

a) Kant: „natürliche"; korr. Natorp (vgl. auch Kirchmanns *Erläuterungen*, S. 65).

mit den großen und mannigfaltigen Forderungen, die daraus gezogen werden können, imgleichen das gebietende Ansehen, ohne daß es doch sichtbar eine Triebfeder bei sich führt, muß freilich anfänglich befremden. Wenn man aber in dieser Verwunderung über ein Vermögen unserer Vernunft, durch die bloße Idee der Qualifikation einer Maxime zur Allgemeinheit eines praktischen Gesetzes die Willkür zu bestimmen, belehrt wird: daß eben diese praktischen Gesetze (die moralischen) eine Eigenschaft der Willkür zuerst kund machen, auf die keine spekulative Vernunft weder aus Gründen *a priori* noch durch irgend eine Erfahrung geraten hätte[a]), und, wenn sie darauf geriet, ihre Möglichkeit theoretisch durch nichts dartun könnte, gleichwohl aber jene praktischen Gesetze diese Eigenschaft, nämlich die Freiheit, unwidersprechlich dartun: so wird es weniger befremden, diese Gesetze gleich mathematischen Postulaten unerweislich und doch apodiktisch zu finden, zugleich aber ein ganzes Feld von praktischen Erkenntnissen vor sich eröffnet zu sehen, wo die Vernunft mit derselben Idee der Freiheit, ja jeder anderen ihrer Ideen des Übersinnlichen im Theoretischen alles schlechterdings vor ihr verschlossen finden muß. Die Übereinstimmung einer Handlung mit dem Pflichtgesetze ist die Gesetzmäßigkeit *(legalitas)*, — die der Maxime der Handlung mit dem Gesetze die Sittlichkeit *(moralitas)* derselben. Maxime aber ist das subjektive Prinzip zu handeln, was sich das Subjekt selbst zur Regel macht (wie es nämlich handeln will). Dagegen ist der Grundsatz der Pflicht das, was ihm die Vernunft schlechthin, mithin objektiv gebietet (wie es handeln soll).

Der oberste Grundsatz der Sittenlehre ist also: [226]
Handle nach einer Maxime, die zugleich als allgemeines Gesetz gelten kann. — Jede Maxime, die sich hierzu nicht qualifiziert, ist der Moral zuwider.

Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkür die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freie Willkür; der Wille, der auf nichts

a) wäre?

anderes als bloß aufs[a]) Gesetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die praktische Vernunft selbst) geht, daher auch schlechterdings notwendig und selbst keiner Nötigung *fähig* ist. Nur die *Willkür* also kann *frei* genannt werden.

Die Freiheit der Willkür aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln *(libertas indifferentiae)*, definiert werden, wie es wohl einige versucht haben, obzwar die Willkür als *Phänomen* davon in der Erfahrung häufige Beispiele gibt. Denn die Freiheit (sowie sie uns durchs moralische Gesetz allererst kundbar wird) kennen wir nur als *negative* Eigenschaft in uns, nämlich durch keine sinnlichen Bestimmungsgründe zum Handeln *genötigt* zu werden. Als *Noumen* aber, d. i. nach dem Vermögen des Menschen bloß als Intelligenz betrachtet, wie sie in Ansehung der sinnlichen Willkür *nötigend* ist, mithin ihrer positiven Beschaffenheit nach können wir sie *theoretisch* gar nicht darstellen. Nur das können wir wohl einsehen: daß, obgleich der Mensch als *Sinnenwesen* der Erfahrung nach ein Vermögen zeigt, dem Gesetze nicht allein *gemäß*, sondern auch *zuwider* zu wählen, dadurch doch nicht seine Freiheit als *intelligibelen Wesens definiert* werden könne, weil Erscheinungen kein übersinnliches Objekt (dergleichen doch die freie Willkür ist) verständlich machen können; und daß die Freiheit nimmermehr darin gesetzt werden kann, daß das vernünftige Subjekt auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann, wenngleich die Erfahrung oft genug beweist, daß es geschieht (wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können). — Denn ein anderes ist, einen Satz (der Erfahrung) einräumen, ein anderes, ihn zum *Erklärungsprinzip* (des Begriffs der freien

a) Kant: „auf“.

Willkür) und allgemeinen Unterscheidungsmerkmal (vom *arbitrio bruto s. servo*) machen; weil das erstere | nicht behauptet, daß das Merkmal notwendig [227] zum Begriff gehöre, welches doch zum zweiten erforderlich ist. — Die Freiheit in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft ist eigentlich allein ein Vermögen; die Möglichkeit, von dieser abzuweichen, ein Unvermögen. Wie kann nun jenes aus diesem erklärt werden? Es ist eine Definition, die über den praktischen Begriff noch die Ausübung desselben, wie sie die Erfahrung lehrt, hinzutut, eine Bastarderklärung *(definitio hybrida)*, welche den Begriff im falschen Lichte darstellt.

Gesetz (ein moralisch-praktisches) ist ein Satz, der einen kategorischen Imperativ (Gebot) enthält. Der Gebietende *(imperans)* durch ein Gesetz ist der Gesetzgeber *(legislator)*. Er ist Urheber *(auctor)* der Verbindlichkeit nach dem Gesetze, aber nicht immer Urheber des Gesetzes. Im letzteren Falle würde das Gesetz positiv (zufällig) und willkürlich sein. Das Gesetz, was uns *a priori* und unbedingt durch unsere eigene Vernunft verbindet, kann auch als aus dem Willen eines höchsten Gesetzgebers, d. i. eines solchen, der lauter Rechte und keine Pflichten hat (mithin dem göttlichen Willen) hervorgehend ausgedrückt werden, welches aber nur die Idee von einem moralischen Wesen bedeutet, dessen Wille für alle Gesetz ist, ohne ihn doch als Urheber desselben zu denken.

Zurechnung *(imputatio)* in moralischer Bedeutung ist das Urteil, wodurch jemand als Urheber *(causa libera)* einer Handlung, die alsdann Tat *(factum)* heißt und unter Gesetzen steht, angesehen wird; welches, wenn es zugleich die rechtlichen Folgen aus dieser Tat bei sich führt, eine rechtskräftige *(imputatio iudiciaria s. valida)*, sonst aber nur eine beurteilende Zurechnung *(imputatio diiudicatoria)* sein würde. — Diejenige (physische oder moralische) Person, welche rechtskräftig zuzurechnen die Befugnis hat, heißt der Richter oder auch der Gerichtshof *(iudex s. forum)*.

Was jemand pflichtmäßig mehr tut, als wozu er nach dem Gesetze gezwungen werden kann, ist ver-

dienstlich *(meritum)*; was er nur gerade dem letzteren **angemessen** tut, ist **Schuldigkeit** *(debitum)*; was er endlich **weniger** tut, als die letztere fordert, ist moralische **Verschuldung** *(demeritum)*. Der **rechtliche** Effekt einer Verschuldung ist die **Strafe** *(poena)*; der einer verdienstlichen Tat **Belohnung** *(praemium)* (vorausgesetzt daß sie, im Gesetz
[228] verheißen, die Bewegursache war); die | Angemessenheit des Verfahrens zur Schuldigkeit hat gar keinen rechtlichen Effekt. — Die gütige **Vergeltung** *(remuneratio s. repensio benefica)* steht zur Tat in gar keinem **Rechtsverhältnis**.

Die guten oder schlimmen Folgen einer schuldigen Handlung, imgleichen die Folgen der Unterlassung einer verdienstlichen, können dem Subjekte nicht zugerechnet werden *(modus imputationis tollens)*.

Die guten Folgen einer verdienstlichen, imgleichen die schlimmen Folgen einer unrechtmäßigen Handlung können dem Subjekte zugerechnet werden *(modus imputationis ponens)*.

Subjektiv ist der Grad der **Zurechnungsfähigkeit** *(imputabilitas)* der Handlungen nach der Größe der Hindernisse zu schätzen, die dabei haben überwunden werden müssen. — Je größer die Naturhindernisse (der Sinnlichkeit), je kleiner das moralische Hindernis (der Pflicht), desto mehr wird die **gute Tat** zum Verdienst angerechnet. Z. B. wenn ich einen mir ganz fremden Menschen mit meiner beträchtlichen Aufopferung aus großer Not rette.

Dagegen: je kleiner das Naturhindernis, je größer das Hindernis aus Gründen der Pflicht, desto mehr wird die Übertretung (als Verschuldung) zugerechnet. — Daher der Gemütszustand, ob das Subjekt die Tat im Affekt oder mit ruhiger Überlegung verübt habe, in der Zurechnung einen Unterschied macht, der Folgen hat.

Einleitung [229]

in die

Rechtslehre.

§ A.

Was die Rechtslehre sei.

Der Inbegriff der Gesetze, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist, heißt die Rechtslehre *(Ius)*. Ist eine solche Gesetzgebung wirklich, so ist sie Lehre des positiven Rechts, und der Rechtskundige derselben oder Rechtsgelehrte *(Iurisconsultus)* heißt rechtserfahren *(Iurisperitus)*, wenn er die äußeren Gesetze auch äußerlich, d. i. in ihrer Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle kennt, die auch wohl Rechtsklugheit *(Iurisprudentia)* werden kann, ohne beide zusammen aber bloße Rechtswissenschaft *(Iurisscientia)* bleibt. Die letztere Benennung kommt der systematischen Kenntnis der natürlichen Rechtslehre *(Ius naturae)* zu, wiewohl der Rechtskundige in der letzteren zu aller positiven Gesetzgebung die unwandelbaren Prinzipien hergeben muß.

§ B.

Was ist Recht?

Diese Frage möchte wohl den Rechtsgelehrten, wenn er nicht in Tautologie verfallen oder statt einer allgemeinen Auflösung auf das, was in irgend einem Lande die Gesetze zu irgend einer Zeit wollen, verweisen will, ebenso in Verlegenheit setzen, als die berufene Aufforderung: Was ist Wahrheit? den Logiker. Was Rechtens sei *(quid sit iuris)*, d. i. was die Gesetze an einem gewissen Ort und zu einer gewissen

Zeit sagen oder gesagt haben, kann er noch wohl angeben; aber ob das, was sie wollten, auch recht sei, und das allgemeine Kriterium, woran man überhaupt Recht sowohl als Unrecht *(iustum et iniustum)* erkennen könne, [230] bleibt ihm wohl | verborgen, wenn er nicht eine Zeitlang jene empirischen Prinzipien verläßt, die Quellen jener Urteile in der bloßen Vernunft sucht (wiewohl ihm dazu jene Gesetze vortrefflich zum Leitfaden dienen können), um zu einer möglichen positiven Gesetzgebung die Grundlage zu errichten. Eine bloß empirische Rechtslehre ist (wie der hölzerne Kopf in Phädrus' Fabel) ein Kopf, der schön sein mag, nur schade! daß er kein Gehirn hat.

Der Begriff des Rechts, sofern er sich auf eine ihm korrespondierende Verbindlichkeit bezieht (d. i. der moralische Begriff desselben[a]), betrifft *erstlich* nur das äußere und zwar praktische Verhältnis einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Fakta aufeinander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluß haben können. Aber *zweitens* bedeutet er nicht das Verhältnis der Willkür auf den *Wunsch* (folglich auch auf das bloße Bedürfnis) des anderen, wie etwa in den Handlungen der Wohltätigkeit oder Hartherzigkeit, sondern lediglich auf die *Willkür* des anderen. *Drittens*, in diesem wechselseitigen Verhältnis der Willkür kommt auch gar nicht die *Materie* der Willkür, d. i. der Zweck, den ein jeder mit dem Objekt, was er will, zur Absicht hat, in Betrachtung, z. B. es wird nicht gefragt, ob jemand bei der Ware, die er zu seinem eigenen Handel von mir kauft, auch seinen Vorteil finden möge oder nicht, sondern nur nach der *Form* im Verhältnis der beiderseitigen Willkür, sofern sie bloß als *frei* betrachtet wird, und ob dadurch[b]) die Handlung *eines* von beiden sich mit der Freiheit des *anderen* nach einem allgemeinen Gesetze zusammen vereinigen lasse.

Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen,

a) Kant: „derselben"; korr. Vorländer.

b) Kant: „durch"; korr. Hartenstein. Görland schlägt vor: „ob durch die Handlung eines von beiden Freiheit sich mit der des anderen".

unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.

§ C.

Allgemeines Prinzip des Rechts.

„Eine jede Handlung ist *recht*, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann.“[a])

Wenn also meine Handlung oder überhaupt mein Zustand mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, so tut der mir unrecht, der mich daran hindert; denn dieses Hindernis (dieser Widerstand) kann mit der Freiheit [231] nach allgemeinen Gesetzen nicht bestehen.

Es folgt hieraus auch: daß nicht verlangt werden kann, daß dieses Prinzip aller Maximen selbst wiederum meine Maxime sei, d. i. daß ich es *mir zur Maxime* meiner Handlung *mache*; denn ein jeder kann frei sein, obgleich seine Freiheit mir gänzlich indifferent wäre, oder ich im Herzen derselben gerne Abbruch tun möchte, wenn ich nur durch meine *äußere Handlung* ihr nicht Eintrag tue. Das Rechthandeln mir zur Maxime zu machen, ist eine Forderung, die die Ethik an mich tut.

Also ist das allgemeine Rechtsgesetz: Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, zwar ein Gesetz, welches mir eine Verbindlichkeit auferlegt, aber ganz und gar nicht erwartet, noch weniger fordert, daß ich ganz[b]) um dieser Verbindlichkeit willen meine Freiheit auf jene Bedingungen *selbst* einschränken *solle*; sondern die Vernunft sagt nur, daß sie in ihrer Idee darauf eingeschränkt *sei* und von anderen auch tätlich eingeschränkt werden dürfe; und

a) Kant: „kann etc.“; korr. Mellin.

b) „ganz „allein [Natorp]? Oder noch besser „ganz“ zu streichen [Görland]?

dieses sagt sie als ein Postulat, welches gar keines Beweises weiter fähig ist. — Wenn die Absicht nicht ist, Tugend zu lehren, sondern nur, was *recht* sei, vorzutragen, so darf und soll man selbst nicht jenes Rechtsgesetz als Triebfeder der Handlung vorstellig machen.

§ D.

Das Recht ist mit der Befugnis zu zwingen verbunden.

Der Widerstand, der dem Hindernisse einer Wirkung entgegengesetzt wird, ist eine Beförderung dieser Wirkung und stimmt mit ihr zusammen. Nun ist alles, was unrecht[a]) ist, ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen; der Zwang aber ist ein Hindernis oder Widerstand, der der Freiheit geschieht. Folglich: wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d. i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als *Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit* mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmend, d. i. recht; mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugnis, den, der ihm Abbruch tut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft.

[232]

§ E.

Das *strikte* Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden.

Dieser Satz will soviel sagen als: das Recht darf nicht als aus zwei Stücken, nämlich der Verbindlichkeit nach einem Gesetze und der Befugnis dessen, der durch seine Willkür den anderen verbindet, diesen dazu zu zwingen, zusammengesetzt gedacht werden, sondern man kann den Begriff des Rechts in der Möglichkeit der Verknüpfung des allgemeinen wechselseitigen Zwanges mit jedermanns Freiheit unmittelbar

a) Kant: „Unrecht"; korr. Natorp (vgl. S. 27^{9}, 36^{3}, 36^{20}).

setzen. Sowie nämlich das Recht überhaupt nur das zum Objekte hat, was in Handlungen äußerlich ist, so ist das strikte Recht, nämlich das, dem nichts Ethisches beigemischt ist, dasjenige, welches keine anderen Bestimmungsgründe der Willkür als bloß die äußeren fordert; denn alsdann ist es rein und mit keinen Tugendvorschriften vermengt. Ein striktes (enges) Recht kann man also nur das völlig äußere nennen. Dieses gründet sich nun zwar auf das Bewußtsein der Verbindlichkeit eines jeden nach dem Gesetze; aber die Willkür danach zu bestimmen, darf und kann es, wenn es rein sein soll, sich auf dieses Bewußtsein als Triebfeder nicht berufen, sondern fußt sich deshalb auf dem Prinzip der Möglichkeit eines äußeren Zwanges, der mit der Freiheit von jedermann nach allgemeinen Gesetzen zusammen bestehen kann. — Wenn also gesagt wird: ein Gläubiger hat ein Recht, von dem Schuldner die Bezahlung seiner Schuld zu fordern, so bedeutet das nicht: er kann ihm zu Gemüte führen, daß ihn seine Vernunft selbst zu dieser Leistung verbinde; sondern ein Zwang, der jedermann nötigt, dieses zu tun, kann gar wohl mit jedermanns Freiheit, also auch mit der seinigen, nach einem allgemeinen äußeren Gesetze zusammen bestehen: Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten also einerlei.

Das Gesetz eines mit jedermanns Freiheit notwendig zusammenstimmenden wechselseitigen Zwanges unter dem Prinzip der allgemeinen Freiheit, ist gleichsam die Konstruktion jenes Begriffs, d. i. Darstellung desselben in einer reinen Anschauung *a priori*, nach der Analogie der Möglichkeit freier Bewegungen der Körper unter dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung. | Sowie wir nun in der reinen [233]
Mathematik die Eigenschaften ihres Objekts nicht unmittelbar vom Begriffe ableiten, sondern nur durch die Konstruktion des Begriffs entdecken können, so ist's nicht sowohl der Begriff des Rechts als vielmehr der unter allgemeine Gesetze gebrachte, mit ihm zusammenstimmende, durchgängig wechselseitige und gleiche Zwang, der die Darstellung jenes Begriffs möglich macht. Die-

weil aber diesem dynamischen Begriffe noch ein bloß formaler in der reinen Mathematik (z. B. der Geometrie) zum Grunde liegt: so hat die Vernunft dafür gesorgt, den Verstand auch mit Anschauungen *a priori* zum Behuf der Konstruktion des Rechtsbegriffs soviel möglich zu versorgen. — Das Rechte *(rectum)* wird als das Gerade teils dem Krummen teils dem Schiefen entgegengesetzt. Das erste ist die innere Beschaffenheit einer Linie von der Art, daß es zwischen zweien gegebenen Punkten nur eine einzige, das zweite aber die Lage zweier einander durchschneidenden oder zusammenstoßenden Linien, von deren Art es auch nur eine einzige (die senkrechte) geben kann, die sich nicht mehr nach einer Seite als der anderen hinneigt, und die den Raum von beiden Seiten gleich abteilt, nach welcher Analogie auch die Rechtslehre das Seine einem jeden (mit mathematischer Genauigkeit) bestimmt wissen will, welches in der Tugendlehre nicht erwartet werden darf, als welche einen gewissen Raum zu Ausnahmen *(latitudinem)* nicht verweigern kann. — Aber, ohne ins Gebiet der Ethik einzugreifen, gibt es zwei Fälle, die auf Rechtsentscheidung Anspruch machen, für die aber keiner, der sie entscheide, ausgefunden werden kann, und die gleichsam in Epikurs *intermundia* hingehören. — Diese müssen wir zuvörderst aus der eigentlichen Rechtslehre, zu der wir bald schreiten wollen, aussondern, damit ihre schwankenden Prinzipien nicht auf die festen Grundsätze der erstern Einfluß bekommen.

Anhang zur Einleitung in die Rechtslehre.

Vom zweideutigen Recht. *(Ius aequivocum.)*

Mit jedem Recht in enger Bedeutung *(ius strictum)* ist die Befugnis zu zwingen verbunden. Aber man
[234] denkt sich noch ein Recht im | weiteren Sinne *(ius latum)*, wo die Befugnis zu zwingen durch kein Gesetz bestimmt werden kann. — Dieser wahren oder vor-

geblichen Rechte sind nun zwei: die *Billigkeit* und das *Notrecht*; von denen die erste ein Recht ohne Zwang, das zweite ein Zwang ohne Recht annimmt, und man wird leicht gewahr, diese Doppelsinnigkeit beruhe eigentlich darauf, daß es Fälle eines bezweifelten Rechts gibt, zu deren Entscheidung kein Richter aufgestellt werden kann.

I.

Die Billigkeit. *(Aequitas.)*

Die *Billigkeit* (objektiv betrachtet) ist keineswegs ein Grund zur Aufforderung bloß an die ethische Pflicht anderer (ihr Wohlwollen und Gütigkeit), sondern der, welcher aus diesem Grunde etwas fordert, fußt sich auf sein *Recht*; nur daß ihm die für den Richter erforderlichen Bedingungen mangeln, nach welchen dieser bestimmen könnte, wieviel oder auf welche Art dem Anspruche desselben genug getan werden könne. Der in einer auf gleiche Vorteile eingegangenen Maskopei[a]) dennoch mehr *getan*, dabei aber wohl gar durch Unglücksfälle mehr *verloren* hat als die übrigen Glieder, kann *nach der Billigkeit* von der Gesellschaft mehr fordern, als bloß zu gleichen Teilen mit ihnen zu gehen. Allein nach dem eigentlichen (strikten) Recht, weil, wenn man sich in seinem Fall einen Richter denkt, dieser keine bestimmten Angaben *(data)* hat, um, wieviel nach dem Kontrakt ihm zukomme, auszumachen, würde er mit seiner Forderung abzuweisen sein. Der Hausdiener, dem sein bis zu Ende des Jahres laufender Lohn in einer binnen der Zeit verschlechterten Münzsorte bezahlt wird, womit er das nicht ausrichten kann, was er bei Schließung des Kontrakts sich dafür anschaffen konnte, kann bei gleichem Zahlwert, aber ungleichem Geldwert sich nicht auf sein Recht berufen, deshalb schadlos gehalten zu werden, sondern nur die Billigkeit zum Grunde anrufen[b]) (eine stumme Gottheit, die nicht ge-

a) = Handelsgesellschaft (vom holländischen *maatschappij*).
b) 1. Auflage: „aufrufen“.

hört werden kann): weil nichts hierüber im Kontrakt bestimmt war, ein Richter aber nach unbestimmten Bedingungen nicht sprechen kann.

Hieraus folgt auch, daß ein Gerichtshof der Billigkeit (in einem Streit anderer über ihre Rechte) einen Widerspruch in sich schließe. Nur da, wo es die eigenen Rechte des Richters betrifft, und in dem, [235] worüber | er für seine Person disponieren kann, darf und soll er der Billigkeit Gehör geben; z. B. wenn die Krone den Schaden, den andere in ihrem Dienste erlitten haben und den sie zu vergüten angefleht wird, selber trägt, ob sie gleich nach dem strengen Rechte diesen Anspruch[a]) unter der Vorschützung, daß sie solche[b]) auf ihre eigene Gefahr übernommen haben, abweisen könnte.

Der Sinnspruch *(dictum)* der Billigkeit ist nun zwar: „das strengste Recht ist das größte Unrecht *(summum ius summa iniuria)*"; aber diesem Übel ist auf dem Wege Rechtens nicht abzuhelfen, ob es gleich eine Rechtsforderung betrifft, weil diese vor das Gewissensgericht *(forum poli)* allein gehört, dagegen jede Frage Rechtens vor das bürgerliche Recht *(forum soli)*[c]) gezogen werden muß.

II.

Das Notrecht. *(Ius necessitatis.)*

Dieses vermeinte Recht soll Befugnis sein, im Fall der Gefahr des Verlustes meines eigenen Lebens, einem anderen, der mir nichts zuleide tat, das Leben zu nehmen. Es fällt in die Augen, daß hierin ein Widerspruch der Rechtslehre mit sich selbst enthalten sein müsse: — denn es ist hier nicht von einem ungerechten Angreifer auf mein Leben, dem ich durch Beraubung des seinen zuvorkomme *(ius inculpatae tutelae)*, die Rede, wo die Anempfehlung der Mäßigung *(moderamen)* nicht einmal zum Recht, sondern nur zur

a) Kant: „Ausspruch"; korr. Natorp, Vorländer.

b) sc. Dienste.

c) *polus* = der Himmel (Pol), *solum* = der Erdboden. Das Original hat auch an der zweiten Stelle „poli".

Ethik gehört, sondern von einer erlaubten Gewalttätigkeit gegen den, der keine gegen mich ausübte.

Es ist klar, daß diese Behauptung nicht objektiv, nach dem, was ein Gesetz vorschreiben, sondern bloß subjektiv, wie vor Gericht die Sentenz gefällt werden würde, zu verstehen sei. Es kann nämlich kein Strafgesetz geben, welches demjenigen den Tod zuerkennte, der im Schiffbruche, mit einem anderen in gleicher Lebensgefahr schwebend, diesen von dem Brette, worauf er sich gerettet hat, wegstieße, um sich selbst zu retten. Denn die durchs Gesetz angedrohte Strafe könnte doch nicht größer sein als die des Verlustes des Lebens des ersteren. Nun kann ein solches Strafgesetz die beabsichtigte Wirkung gar nicht haben; denn die Bedrohung mit einem Übel, was noch ungewiß ist (dem Tode durch den richterlichen Ausspruch), kann die Furcht vor dem Übel, was gewiß ist (nämlich dem Ersaufen), nicht überwiegen. Also ist die Tat der gewalttätigen Selbst| er- [236]
haltung nicht etwa als unsträflich *(inculpabile)*, sondern nur als unstrafbar *(impunibile)* zu beurteilen, und diese subjektive Straflosigkeit wird durch eine wunderliche Verwechslung von den Rechtslehrern für eine objektive (Gesetzmäßigkeit) gehalten.

Der Sinnspruch des Notrechts heißt: „Not hat kein Gebot *(necessitas non habet legem)*"; und gleichwohl kann es keine Not geben, welche, was unrecht ist, gesetzmäßig machte.

Man sieht, daß in beiden Rechtsbeurteilungen (nach dem Billigkeits- und dem Notrechte) die Doppelsinnigkeit *(aequivocatio)* aus der Verwechslung der objektiven mit den subjektiven Gründen der Rechtsausübung (vor der Vernunft und vor einem Gericht) entspringt, da dann, was jemand für sich selbst mit gutem Grunde für Recht[a]) erkennt, vor einem Gerichtshofe nicht Bestätigung finden und, was er selbst an sich als unrecht beurteilen muß, von ebendemselben Nachsicht erlangen kann; weil der Begriff des Rechts in diesen zwei Fällen nicht in einerlei Bedeutung ist genommen worden.

a) „recht"? [Natorp].

Einteilung der Rechtslehre.

A.

Allgemeine Einteilung der Rechtspflichten.

Man kann diese Einteilung sehr wohl nach dem Ulpian machen, wenn man seinen Formeln einen Sinn unterlegt, den er sich dabei zwar nicht deutlich gedacht haben mag, den sie aber doch verstatten daraus zu entwickeln oder hineinzulegen. Sie sind folgende:

1. Sei ein rechtlicher Mensch *(honeste vive)*. Die rechtliche Ehrbarkeit *(honestas iuridica)* besteht darin: im Verhältnis zu anderen seinen Wert als den eines Menschen zu behaupten, welche Pflicht durch den Satz ausgedrückt wird: „Mache dich anderen nicht zum bloßen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck.“ Diese Pflicht wird im folgenden als Verbindlichkeit aus dem Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person erklärt werden *(lex iusti)*.
2. Tue niemandem Unrecht *(neminem laede)*, und solltest du darüber auch aus aller Verbindung mit anderen herausgehen und alle Gesellschaft meiden müssen *(lex iuridica)*.

[237] 3. Tritt (wenn du das letztere nicht vermeiden kannst) in eine Gesellschaft mit anderen, in welcher jedem das Seine erhalten werden kann *(suum cuique tribue)*. — Die letztere Formel, wenn sie so übersetzt würde: „Gib jedem das Seine,“ würde eine Ungereimtheit sagen; denn man kann niemandem etwas geben, was er schon hat. Wenn sie also einen Sinn haben soll, so müßte sie so lauten: „Tritt in einen Zustand, worin jedermann das Seine gegen jeden anderen gesichert sein kann“ *(lex iustitiae)*.

Also sind obenstehende drei klassische Formeln zugleich Einteilungsprinzipien des Systems der Rechtspflichten in innere, äußere und in diejenigen, welche die Ableitung der letzteren vom Prinzip der ersteren durch Subsumtion enthalten.

B.

Allgemeine Einteilung der Rechte.

1. Der Rechte als systematischer Lehren: in das Naturrecht, das auf lauter Prinzipien *a priori* beruht, und das positive (statutarische) Recht, was aus dem Willen eines Gesetzgebers hervorgeht.
2. Der Rechte als (moralischer) Vermögen, andere zu verpflichten, d. i. als einen gesetzlichen Grund zu den letzteren *(titulum)*[a]); von denen die Obereinteilung die in das angeborene und erworbene Recht ist, deren ersteres dasjenige Recht ist, welches unabhängig von allem rechtlichen Akt jedermann von Natur zukommt; das zweite das, wozu ein solcher Akt erfordert wird.

Das angeborene Mein und Dein kann auch das innere *(meum vel tuum internum)* genannt werden; denn das äußere muß jederzeit erworben werden.

Das angeborene Recht ist nur ein einziges.

Freiheit (Unabhängigkeit von eines anderen nötigender Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht. — Die angeborene Gleichheit, d. i. die Unabhängigkeit, nicht zu mehrerem[b]) von anderen verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann; mithin die | Qualität des Menschen, sein eigener Herr *(sui iuris)* zu sein, imgleichen die eines unbescholtenen Menschen *(iusti)*, weil er vor allem rechtlichen Akt keinem Unrecht getan hat; endlich auch die Befugnis, das gegen andere zu tun, was an sich ihnen das Ihre nicht schmälert, wenn sie sich dessen nur nicht annehmen wollen; dergleichen ist: ihnen bloß seine Gedanken mitzuteilen, ihnen etwas zu erzählen oder zu versprechen, es sei wahr und [238]

a) Der Sinn ist wohl = die Rechte, (betrachtet) als ein gesetzlicher Grund der Verpflichtungen anderer.

b) 2. Aufl.: „mehreren".

aufrichtig oder unwahr und unaufrichtig *(veriloquium aut falsiloquium)*, weil es bloß auf ihnen beruht, ob sie ihm glauben wollen oder nicht*): — alle diese Befugnisse liegen schon im Prinzip der angeborenen Freiheit und sind wirklich von ihr nicht (als Glieder der Einteilung unter einem höheren Rechtsbegriff) unterschieden.

Die Absicht, weswegen man eine solche Einteilung in das System des Naturrechts (sofern es das angeborene angeht) eingeführt hat, geht darauf hinaus, damit, wenn über ein erworbenes Recht ein Streit entsteht und die Frage eintritt, wem die Beweisführung *(onus probandi)* obliege, entweder von einer bezweifelten Tat oder, wenn diese ausgemittelt ist, von einem bezweifelten Recht, derjenige, welcher diese Verbindlichkeit von sich ablehnt, sich auf sein angeborenes Recht der Freiheit (welches nun nach seinen verschiedenen Verhältnissen spezifiziert wird) methodisch und gleich als nach verschiedenen Rechtstiteln berufen könne.

Da es nun in Ansehung des angeborenen, mithin inneren Mein und Dein keine Rechte, sondern nur ein Recht gibt, so wird diese Obereinteilung, als aus zwei dem Inhalte nach äußerst ungleichen Gliedern

*) Vorsätzlich, wenngleich bloß leichtsinnigerweise, Unwahrheit zu sagen, pflegt zwar gewöhnlich Lüge *(mendacium)* genannt zu werden, weil sie wenigstens sofern auch schaden kann, daß der, welcher sie treuherzig nachsagt, als ein Leichtgläubiger anderen zum Gespötte wird. Im rechtlichen Sinne aber will man, daß nur diejenige Unwahrheit Lüge genannt werde, die einem anderen unmittelbar an seinem Rechte Abbruch tut, z. B. das falsche Vorgeben eines mit jemandem geschlossenen Vertrags, um ihn um das Seine zu bringen *(falsiloquium dolosum)*; und dieser Unterschied sehr verwandter Begriffe ist nicht ungegründet: weil es bei der bloßen Erklärung seiner Gedanken immer dem anderen frei bleibt, sie anzunehmen, wofür er will, obgleich die gegründete Nachrede, daß dieser ein Mensch sei, dessen Reden man nicht glauben kann, so nahe an den Vorwurf, ihn einen Lügner zu nennen, streift, daß die Grenzlinie, die hier das, was zum *Ius* gehört, von dem, was der Ethik anheimfällt[a]), nur so eben zu unterscheiden ist.

a) Hier fehlt ein „scheidet“ oder „sondert“.

bestehend, in die Prolegomenen geworfen und die Einteilung der Rechtslehre bloß auf das äußere Mein und Dein bezogen werden können.

Einteilung der Metaphysik der Sitten überhaupt. [239]

I.

Alle Pflichten sind entweder Rechtspflichten *(officia iuris)*, d. i. solche, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist, oder Tugendpflichten *(officia virtutis s. ethica)*, für welche eine solche nicht möglich ist; die letzteren können aber darum nur keiner äußeren Gesetzgebung unterworfen werden, weil sie auf einen Zweck gehen, der (oder welchen zu haben) zugleich Pflicht ist; sich aber einen Zweck vorzusetzen, das kann durch keine äußerliche Gesetzgebung bewirkt werden (weil es ein innerer Akt des Gemüts ist); obgleich äußere Handlungen geboten werden mögen, die dahin führen, ohne doch daß das Subjekt sie sich zum Zweck macht.

Warum wird aber die Sittenlehre (Moral) gewöhnlich (namentlich von Cicero) die Lehre von den Pflichten und nicht auch von den Rechten betitelt? da doch die einen sich auf die anderen beziehen. — Der Grund ist dieser: Wir kennen unsere eigene Freiheit (von der alle moralischen Gesetze, mithin auch alle Rechte sowohl als Pflichten ausgehen) nur durch den moralischen Imperativ, welcher ein pflichtgebietender Satz ist, aus welchem nachher das Vermögen, andere zu verpflichten, d. i. der Begriff des Rechts, entwickelt werden kann.

II.

Da in der Lehre von den Pflichten der Mensch nach der Eigenschaft seines Freiheitsvermögens, welches ganz übersinnlich ist, also auch bloß nach seiner Menschheit, als von physischen Bestimmungen unabhängiger[a]) Persönlichkeit *(homo noumenon)*, vorgestellt werden kann und soll, zum Unterschiede von eben-

a) Görland: „unabhängige".

demselben, aber als mit jenen Bestimmungen behafteten Subjekt, dem Menschen *(homo phaenomenon)*, so werden Recht und Zweck, wiederum in dieser zwiefachen Eigenschaft auf die Pflicht bezogen, folgende Einteilung geben.

[240] Einteilung nach dem objektiven Verhältnis des Gesetzes zur Pflicht.

	Pflicht gegen sich selbst.		Pflicht gegen andere.
Vollkommene Pflicht.	1. Das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person.	(Rechts-) Pflicht	2. Das Recht der Menschen.
Unvollkommene Pflicht.	3. Der Zweck der Menschheit in unserer Person.	(Tugend-) Pflicht	4. Der Zweck der Menschen.

III. [241]

Da die Subjekte, in Ansehung deren ein Verhältnis des Rechts zur Pflicht (es sei statthaft oder unstatthaft) gedacht wird, verschiedene Beziehungen zulassen, so wird auch in dieser Absicht eine Einteilung vorgenommen werden können.

Einteilung nach dem subjektiven Verhältnis der Verpflichtenden und Verpflichteten.

1.	2.
Das rechtliche Verhältnis des Menschen zu Wesen, die *weder Recht noch Pflicht* haben.	Das rechtliche Verhältnis des Menschen zu Wesen, die sowohl Recht als Pflicht haben.
Vacat.	*Adest.*
Denn das sind vernunftlose Wesen, die weder uns verbinden, noch von welchen wir können verbunden werden.	Denn es ist ein Verhältnis von Menschen zu Menschen.
3.	**4.**
Das rechtliche Verhältnis des Menschen zu Wesen, die lauter Pflichten und keine Rechte haben.	Das rechtliche Verhältnis des Menschen zu einem Wesen, was lauter Rechte und keine Pflicht hat (Gott).
Vacat.	*Vacat.*
Denn das wären Menschen ohne Persönlichkeit (Leibeigene, Sklaven).	Nämlich in der bloßen Philosophie, weil es kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist.

Also findet sich nur in Nr. 2 ein *reales* Verhältnis zwischen Recht und Pflicht. Der Grund, warum es auch nicht in Nr. 4 angetroffen wird, ist: weil es eine *transzendente* Pflicht sein würde, d. i. eine solche, der kein äußeres verpflichtendes Subjekt korrespondierend *gegeben werden* kann, mithin das Ver-

hältnis in theoretischer Rücksicht hier nur ideal, d. i. zu einem Gedankendinge ist, was wir uns selbst, aber doch nicht durch seinen[a]) ganz leeren, sondern in Beziehung auf uns selbst und die Maximen der inneren Sittlichkeit, mithin in praktischer innerer Absicht fruchtbaren Begriff machen, worin denn auch [242] unsere ganze imma|nente (ausführbare) Pflicht in diesem bloß gedachten Verhältnisse allein besteht.

Von der Einteilung der Moral als eines Systems der Pflichten überhaupt.

Elementarlehre. Methodenlehre.

Rechtspflichten. Tugendpflichten. Didaktik. Asketik.

Privatrecht Öffentliches Recht,

usw., alles,

was nicht bloß die Materialien, sondern auch die architektonische Form einer wissenschaftlichen Sittenlehre enthält; wenn dazu die metaphysischen Anfangsgründe die allgemeinen Prinzipien vollständig ausgespürt haben.

* *
*

Die oberste Einteilung des Naturrechts kann nicht (wie bisweilen geschieht) die in das natürliche und gesellschaftliche, sondern muß die ins natürliche und bürgerliche Recht sein; deren das erstere das Privatrecht, das zweite das öffentliche Recht genannt wird. Denn dem Naturzustande ist nicht der gesellschaftliche, sondern der bürgerliche entgegengesetzt; weil es in jenem zwar gar wohl Gesellschaft geben kann, aber nur keine bürgerliche (durch öffentliche Gesetze das Mein und Dein sichernde), daher das Recht in dem ersteren das Privatrecht heißt.

a) einen?

Der Rechtslehre

Erster Teil.

Das Privatrecht.

Der [245]

allgemeinen Rechtslehre

Erster Teil.

Das Privatrecht
vom äußeren Mein und Dein überhaupt.

Erstes Hauptstück.

Von der Art, etwas Äußeres als das Seine zu haben.

§ 1.

Das rechtlich Meine *(meum iuris)* ist dasjenige, womit ich so verbunden bin, daß der Gebrauch, den ein anderer ohne meine Einwilligung von ihm machen möchte, mich lädieren würde. Die subjektive Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs überhaupt ist der Besitz.

Etwas Äußeres aber würde nur dann das Meine sein, wenn ich annehmen darf, es sei möglich, daß ich durch den Gebrauch, den ein anderer von einer Sache macht, in deren Besitz ich doch nicht bin, gleichwohl doch lädiert werden könne. — Also widerspricht es sich selbst, etwas Äußeres als das Seine zu haben, wenn der Begriff des Besitzes nicht einer verschiedenen Bedeutung, nämlich des sinnlichen und des intelligibelen Besitzes, fähig wäre, und unter dem einen der physische, unter dem anderen ein bloß rechtlicher Besitz ebendesselben Gegenstandes verstanden werden könnte.

Der Ausdruck: ein Gegenstand ist außer mir, kann aber entweder soviel bedeuten als: er ist ein nur von mir (dem Subjekt) unterschiedener, oder auch ein in einer anderen Stelle *(positus)* im Raum oder in der Zeit befindlicher Gegenstand. Nur in der ersteren Bedeutung genommen, kann der Besitz als Vernunftbesitz gedacht werden; in der zweiten aber würde er ein empirischer heißen müssen. — Ein intelli-
[246] [gibeler Besitz (wenn ein solcher möglich ist) ist ein Besitz ohne Inhabung *(detentio)*.

§ 2.

Rechtliches Postulat der praktischen Vernunft.

Es ist möglich, einen jeden äußeren Gegenstand meiner Willkür als das Meine zu haben; d. i.: eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz würde, ein Gegenstand der Willkür an sich (objektiv) herrenlos *(res nullius)* werden müßte, ist rechtswidrig.

Denn ein Gegenstand meiner Willkür ist etwas, was zu gebrauchen ich physisch in meiner Macht habe. Sollte es nun doch rechtlich schlechterdings nicht in meiner Macht stehen, d. i. mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetz nicht zusammen bestehen können (unrecht sein), Gebrauch von demselben zu machen: so würde die Freiheit sich selbst des Gebrauchs ihrer Willkür in Ansehung eines Gegenstandes derselben berauben, dadurch daß sie brauchbare Gegenstände außer aller Möglichkeit des Gebrauchs setzte, d. i. diese in praktischer Rücksicht vernichtete und zur *res nullius* machte; obgleich die Willkür formaliter im Gebrauche der Sachen mit jedermanns äußerer Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmte. — Da nun die reine praktische Vernunft keine anderen als formale[a]) Gesetze des Gebrauchs der Willkür zum Grunde legt und also von der Materie der Willkür, d. i. der übrigen Beschaffenheit des Objekts, wenn es nur ein Gegenstand der Willkür ist, abstrahiert, so kann sie in

a) 2. Auflage: „formelle".

Ansehung eines solchen Gegenstandes kein absolutes Verbot seines Gebrauchs enthalten, weil dieses ein Widerspruch der äußeren Freiheit mit sich selbst sein würde. — Ein Gegenstand meiner Willkür aber ist das, wovon beliebigen Gebrauch zu machen ich das physische Vermögen habe, dessen Gebrauch in meiner Macht *(potentia)* steht; wovon noch unterschieden werden muß, denselben Gegenstand in meiner Gewalt *(in potestatem meam redactum)* zu haben, welches nicht bloß ein Vermögen, sondern auch einen Akt der Willkür voraussetzt. Um aber etwas bloß als Gegenstand meiner Willkür zu denken, ist hinreichend, mir bewußt zu sein, daß ich ihn in meiner Macht habe. — Also ist es eine Voraussetzung *a priori* der praktischen Vernunft, einen jeden Gegenstand meiner Willkür als objektiv mögliches Mein und Dein anzusehen und zu behandeln.

Man kann dieses Postulat ein Erlaubnisgesetz *(lex* [247]
permissiva) der praktischen Vernunft nennen, was uns die Befugnis gibt, die wir aus bloßen Begriffen vom Rechte überhaupt nicht herausbringen könnten; nämlich allen anderen eine Verbindlichkeit aufzulegen, die sie sonst nicht hätten, sich des Gebrauchs gewisser Gegenstände unserer Willkür zu enthalten, weil wir zuerst sie in unseren Besitz genommen haben. Die Vernunft will, daß dieses als Grundsatz gelte, und das zwar als praktische Vernunft, die sich durch dieses ihr Postulat *a priori* erweitert.

§ 3.

Im Besitze eines Gegenstandes muß derjenige sein, der eine Sache als das Seine zu haben behaupten will; denn wäre er nicht in demselben, so könnte er nicht durch den Gebrauch, den der andere ohne seine Einwilligung davon macht, lädiert werden; weil, wenn diesen Gegenstand etwas außer ihm, was mit ihm gar nicht rechtlich verbunden ist, affiziert, es[a]) ihn selbst (das Subjekt) nicht affizieren und ihm Unrecht tun könnte.

a) „es" Zusatz [Vorländer].

§ 4.

Exposition des Begriffs vom äußeren Mein und Dein.

Der äußeren Gegenstände meiner Willkür können nur drei sein: 1. eine (körperliche) Sache außer mir; 2. die Willkür eines anderen zu einer bestimmten Tat *(praestatio)*; 3. der Zustand eines anderen in Verhältnis auf mich; nach den Kategorien der Substanz, Kausalität und Gemeinschaft zwischen mir und äußeren Gegenständen nach Freiheitsgesetzen.

a) Ich kann einen Gegenstand im Raume (eine körperliche Sache) nicht mein nennen, außer wenn, obgleich ich nicht im physischen Besitz desselben bin, ich dennoch in einem anderen wirklichen (also nicht physischen) Besitz desselben zu sein behaupten darf. — So werde ich einen Apfel nicht darum mein nennen, weil ich ihn in meiner Hand habe (physisch besitze), sondern nur, wenn ich sagen kann: ich besitze ihn, ob ich ihn gleich aus meiner Hand, wohin es auch sei, gelegt habe; imgleichen werde ich von dem Boden, auf den ich mich gelagert habe, nicht sagen können, er sei darum mein; sondern nur, wenn ich behaupten darf, er sei immer noch in meinem Besitz, ob ich gleich diesen Platz verlassen habe. Denn der, welcher [248] | mir im ersten Falle (des empirischen Besitzes) den Apfel aus der Hand winden oder mich von meiner Lagerstätte wegschleppen wollte, würde mich zwar freilich in Ansehung des inneren Meinen (der Freiheit), aber nicht des äußeren Meinen lädieren, wenn ich nicht auch ohne Inhabung im[a]) Besitz des Gegenstandes zu sein behaupten könnte; ich könnte also diese Gegenstände (den Apfel und das Lager) auch nicht mein nennen.

b) Ich kann die Leistung von etwas durch die Willkür des anderen nicht mein nennen, wenn

a) Kant: „mich im“; vgl. oben Zeile 14 ff., jedoch auch das „mich“ S. 55[13].

ich bloß sagen kann, sie sei mit seinem[a]) Versprechen zugleich *(pactum re initum)* in meinen Besitz gekommen, sondern nur, wenn ich behaupten darf, ich bin im Besitz der Willkür des anderen (diesen zur Leistung zu bestimmen), obgleich die Zeit der Leistung noch erst kommen soll; das Versprechen des letzteren gehört demnach zur Habe und Gut *(obligatio activa)*, und ich kann sie[b]) zu dem Meinen rechnen, aber nicht bloß, wenn ich das Versprochene (wie im ersten Falle) schon in meinem Besitz habe, sondern auch, ob ich dieses gleich noch nicht besitze. Also muß ich mich als von dem auf Zeitbedingung eingeschränkten, mithin vom empirischen Besitze unabhängig, doch im Besitz dieses Gegenstandes zu sein denken können.

c) Ich kann ein Weib, ein Kind, ein Gesinde und überhaupt eine andere Person nicht darum das Meine nennen, weil ich sie jetzt als zu meinem Hauswesen gehörig befehlige, oder im Zwinger und in meiner Gewalt und Besitz habe, sondern wenn ich, ob sie sich gleich dem Zwange entzogen haben, und ich sie also nicht (empirisch) besitze, dennoch sagen kann: ich besitze sie durch meinen bloßen Willen, solange sie irgendwo oder irgendwann existieren, mithin bloß-rechtlich; sie gehören also zu meiner Habe nur alsdann, wenn und sofern ich das letztere behaupten kann.

§ 5.

Definition des Begriffs des äußeren Mein und Dein.

Die Namenerklärung, d. i. diejenige, welche bloß zur Unterscheidung des Objekts von allen anderen zureicht und aus einer vollständigen und bestimmten Exposition des Begriffs hervorgeht, würde sein: das äußere Meine ist dasjenige außer mir, an

a) Kant: „meinem"; korr. Hartenstein.
b) sc. die Leistung.

[249] dessen mir beliebigem Ge | brauch mich zu hindern, Läsion (Abbruch an meiner Freiheit, die mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann)[a] sein würde. — Die Sacherklärung dieses Begriffs aber, d. i. die, welche auch zur Deduktion desselben (der Erkenntnis der Möglichkeit des Gegenstandes) zureicht, lautet nun so: Das äußere Meine ist dasjenige, in dessen Gebrauch mich zu stören Läsion sein würde, ob ich gleich nicht im Besitz[b] desselben (nicht Inhaber des Gegenstandes) bin. — In irgend einem Besitz des äußeren Gegenstandes muß ich sein, wenn der Gegenstand mein heißen soll; denn sonst würde der, welcher diesen Gegenstand wider meinen Willen affizierte, mich nicht zugleich affizieren, mithin auch nicht lädieren. Also muß zufolge des § 4 ein intelligibeler Besitz *(possessio noumenon)* als möglich vorausgesetzt werden, wenn es ein äußeres Mein oder Dein geben soll; der empirische Besitz (Inhabung) ist alsdann nur Besitz in der Erscheinung *(possessio phaenomenon)*, obgleich der Gegenstand, den ich besitze, hier nicht so, wie es in der transzendentalen Analytik geschieht, selbst als Erscheinung, sondern als Sache an sich selbst betrachtet wird; denn dort war es der Vernunft um die theoretische Erkenntnis der Natur der Dinge, und wie weit sie reichen könne, hier aber ist es ihr um praktische Bestimmung der Willkür nach Gesetzen der Freiheit zu tun, der Gegenstand mag nun durch Sinne oder auch bloß den reinen Verstand erkennbar sein, und das Recht ist ein solcher reiner praktischer Vernunftbegriff der Willkür unter Freiheitsgesetzen.

Ebendarum sollte man auch billig nicht sagen: ein Recht auf diesen oder jenen Gegenstand, sondern vielmehr ihn bloß rechtlich besitzen; denn das Recht ist schon ein intellektueller Besitz eines Gegenstandes, einen Besitz aber zu besitzen, würde ein Ausdruck ohne Sinn sein.

a) Statt der eingeklammerten Worte hat die 1. Auflage bloß das Wort „Unrecht“.

b) Mellin: „empirischen“ oder „physischen Besitz“.

§ 6.

Deduktion des Begriffs des bloß rechtlichen Besitzes eines äußeren Gegenstandes *(possessio noumenon)*.

Die Frage: Wie ist ein äußeres Mein und Dein möglich? löst sich nun in diejenige auf: Wie ist ein bloß rechtlicher (intelligibeler) Besitz möglich? und diese wiederum in die dritte: Wie ist ein synthetischer Rechtssatz *a priori* möglich?

Alle Rechtssätze sind Sätze *a priori*, denn sie sind Vernunftgesetze *(dictamina rationis)*. Der Rechtssatz *a priori* in Ansehung des empi|rischen Besitzes [250] ist analytisch; denn er sagt nichts mehr, als was nach dem Satze des Widerspruchs aus dem letzteren folgt, daß nämlich, wenn ich Inhaber einer Sache (mit ihr also physisch verbunden) bin, derjenige, der sie wider meine Einwilligung affiziert (z. B. mir den Apfel aus der Hand reißt), das innere Meine (meine Freiheit) affiziere und schmälere, mithin in seiner Maxime mit dem Axiom des Rechts im geraden Widerspruch stehe. Der Satz von einem empirischen rechtmäßigen Besitz geht also nicht über das Recht einer Person in Ansehung ihrer selbst hinaus.

Dagegen geht der Satz von der Möglichkeit des Besitzes einer Sache außer mir nach Absonderung aller Bedingungen des empirischen Besitzes im Raum und Zeit, (mithin die Voraussetzung der Möglichkeit einer *possessio noumenon)* über jene einschränkenden Bedingungen hinaus und, weil er einen Besitz auch ohne Inhabung als notwendig zum Begriffe des äußeren Mein und Dein statuiert, so ist er synthetisch; und nun kann es zur Aufgabe für die Vernunft dienen zu zeigen, wie ein solcher sich über den Begriff des empirischen Besitzes erweiternde Satz *a priori* möglich sei.

Auf solche Weise ist z. B. die Besitzung eines absonderlichen Bodens eine Art der Privatwillkür, ohne doch eigenmächtig zu sein. Der Besitzer fundiert sich auf dem angeborenen Gemeinbesitze des Erdbodens und dem diesem *a priori* entsprechenden allgemeinen Willen eines erlaubten Privatbesitzes auf

demselben (weil ledige Sachen sonst an sich und nach einem Gesetze zu herrenlosen Dingen gemacht werden würden) und erwirbt durch die erste Besitzung ursprünglich einen bestimmten Boden, indem er jedem anderen mit Recht *(iure)* widersteht, der ihn im Privatgebrauche desselben hindern würde, obzwar als im natürlichen Zustande, nicht von Rechts wegen *(de iure)*, weil in demselben noch kein öffentliches Gesetz existiert.

Wenn auch gleich ein Boden als frei, d. i. zu jedermanns Gebrauch offen, angesehen oder dafür erklärt würde, so kann man doch nicht sagen, daß er es[a]) von Natur und ursprünglich, vor allem rechtlichen Akt, frei sei; denn auch das wäre ein Verhältnis zu Sachen, nämlich dem Boden, der jedermann seinen Besitz verweigerte; sondern, weil diese Freiheit des Bodens ein Verbot für jedermann sein würde, sich desselben zu bedienen; wozu ein gemeinsamer Besitz desselben erfordert wird, der ohne Vertrag nicht stattfinden kann. Ein Boden aber, der nur durch diesen frei sein kann, muß wirklich im Besitze aller derer (zusammen Verbundenen) sein, die sich wechselseitig den Gebrauch desselben untersagen oder ihn suspendieren.

[251] Diese ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens und hiermit auch der Sachen auf demselben *(communio fundi originaria)* ist eine Idee, welche objektive (rechtlich-praktische) Realität hat, und ist ganz und gar von der uranfänglichen *(communio primaeva)* unterschieden, welche eine Erdichtung ist; weil diese eine gestiftete Gemeinschaft hätte sein und aus einem Vertrage hervorgehen müssen, durch den alle auf den Privatbesitz Verzicht getan, und ein jeder durch die Vereinigung seiner Besitzung mit der jedes anderen jenen in einen Gesamtbesitz verwandelt habe[b]) und davon müßte uns die Geschichte einen Beweis geben. Ein solches Verfahren aber als ursprüngliche Besitznehmung anzusehen, und daß darauf jedes Menschen besonderer Besitz habe

a) Hartenstein streicht „es".
b) „haben"?, „hätte"?

gegründet werden können und sollen, ist ein Widerspruch.

Von dem Besitz *(possessio)* ist noch der Sitz *(sedes)*, und von der Besitznehmung des Bodens, in der Absicht ihn dereinst zu erwerben, ist noch die Niederlassung, Ansiedelung *(incolatus)* unterschieden, welche ein fortdauernder Privatbesitz eines Platzes ist, der von der Gegenwart des Subjekts auf demselben abhängt. Von einer Niederlassung als einem zweiten rechtlichen Akt, der auf die Besitznehmung folgen oder[a]) auch ganz unterbleiben kann, ist hier nicht die Rede: weil sie kein ursprünglicher, sondern von der Beistimmung anderer abgeleiteter Besitz sein würde.

Der bloße physische Besitz (die Inhabung) des Bodens ist schon ein Recht in einer Sache, obzwar freilich noch nicht hinreichend, ihn als das Meine anzusehen. Beziehungsweise auf andere ist er, als (soviel man weiß) erster Besitz, mit dem Gesetze der äußeren Freiheit einstimmig und zugleich in dem ursprünglichen Gesamtbesitz enthalten, der *a priori* den Grund der Möglichkeit eines Privatbesitzes enthält; mithin den ersten Inhaber eines Bodens in seinem Gebrauch desselben zu stören, eine Läsion. Die erste Besitznehmung hat also einen Rechtsgrund *(titulus possessionis)* für sich, welcher der ursprünglich gemeinsame Besitz ist, und der Satz: Wohl dem, der im Besitz ist *(beati possidentes)!* weil niemand verbunden ist, seinen Besitz zu beurkunden, ist ein Grundsatz des natürlichen Rechts, der die erste Besitznehmung als einen rechtlichen Grund[b]) zur Erwerbung aufstellt, auf den sich jeder erste Besitzer fußen kann.

In einem[c]) theoretischen Grundsatze *a priori* müßte nämlich (zu|folge der Kritik der [252] reinen Vernunft) dem gegebenen Begriff eine An-

a) 1. Aufl.: „aber", im Druckfehlerverzeichnis verbessert.

b) 2. Aufl.: „die rechtliche Besitznehmung als einen Grund".

c) 1. Aufl.: „Einem".

schauung *a priori* untergelegt, mithin etwas zu dem Begriffe vom Besitz des Gegenstandes hinzugetan werden; allein in diesem praktischen wird umgekehrt verfahren, und alle Bedingungen der Anschauung, welche den empirischen Besitz begründen, müssen weggeschafft (von ihnen abgesehen) werden, um den Begriff des Besitzes über den empirischen hinaus zu erweitern und sagen zu können: ein jeder äußere Gegenstand der Willkür kann zu dem rechtlich Meinen gezählt werden, den ich (und auch nur sofern ich ihn) in meiner Gewalt habe, ohne im Besitz desselben zu sein.

Die Möglichkeit eines solchen Besitzes, mithin die Deduktion des Begriffs eines nicht-empirischen Besitzes, gründet sich auf dem rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft: „daß es Rechtspflicht sei, gegen andere so zu handeln, daß das Äußere (Brauchbare) auch das Seine von irgend jemandem werden könne," zugleich mit der Exposition des letzteren Begriffs, welcher[a]) das äußere Seine nur[b]) auf einen nicht-physischen Besitz gründet, verbunden. Die Möglichkeit des letzteren aber[b]) kann keineswegs für sich selbst bewiesen oder eingesehen werden (eben weil es ein Vernunftbegriff ist, dem keine Anschauung korrespondierend[b]) gegeben werden kann), sondern ist eine unmittelbare Folge aus dem gedachten Postulat. Denn wenn es notwendig ist, nach jenem Rechtsgrundsatz zu handeln, so muß auch die intelligibele Bedingung (eines bloß rechtlichen Besitzes) möglich sein. — Es darf auch niemand befremden, daß die theoretischen Prinzipien des äußeren Mein und Dein sich im Intelligibelen verlieren und keine erweiterte Erkenntnis vorstellen: weil der Begriff der Freiheit, auf dem sie beruhen, keiner theoretischen Deduktion seiner Möglichkeit fähig ist und nur aus dem praktischen Gesetze der Vernunft (dem kategorischen Imperativ) als einem Faktum derselben geschlossen werden kann.

a) „welche"? [Natorp, Stammler].
b) fehlt in der 2. Auflage.

§ 7.

Anwendung des Prinzips der Möglichkeit des äußeren Mein und Dein auf Gegenstände der Erfahrung.

Der Begriff eines bloß rechtlichen Besitzes ist kein empirischer (von Raum-[a]) und Zeitbedingungen abhängiger) Begriff, und gleichwohl hat er | praktische [253] Realität, d. i. er muß auf Gegenstände der Erfahrung, deren Erkenntnis von jenen Bedingungen abhängig[b]) ist, anwendbar sein. — Das Verfahren mit dem Rechtsbegriffe in Ansehung der letzteren als des möglichen äußeren Mein und Dein ist folgendes: Der Rechtsbegriff, der bloß in der Vernunft liegt, kann nicht unmittelbar auf Erfahrungsobjekte und auf den Begriff eines empirischen Besitzes, sondern muß zunächst auf den reinen Verstandesbegriff eines Besitzes überhaupt angewandt werden, sodaß statt der Inhabung *(detentio)* als einer empirischen Vorstellung des Besitzes, der von allen Raumes- und Zeitbedingungen abstrahierende Begriff des Habens, und nur daß der Gegenstand als[c]) in meiner Gewalt *(in potestate mea positum esse)* sei, gedacht werde; da dann der Ausdruck des Äußeren nicht das Dasein in einem anderen Orte, als wo ich bin, oder meiner Willensentschließung und Annahme als in einer anderen Zeit wie der des Angebots, sondern nur einen von mir unterschiedenen Gegenstand bedeutet. Nun will die praktische Vernunft durch ihr Rechtsgesetz, daß ich das Mein und Dein in der Anwendung auf Gegenstände nicht nach sinnlichen Bedingungen, sondern abgesehen von denselben[d]), weil es eine Bestimmung der Willkür nach Freiheitsgesetzen betrifft, auch den Besitz desselben denke, indem nur ein Verstandesbegriff unter Rechtsbegriffe subsumiert werden kann. Also werde ich sagen: ich besitze einen Acker, ob er zwar ein ganz anderer Platz ist, als worauf ich mich wirk-

a) Kant: „Raum", korr. Vorländer; vgl. Zeile 18.
b) 2. Aufl.: „unabhängig".
c) über das „als" vgl. S. 3, Anm. a).
d) 2. Auflage: „demselben".

lich befinde. Denn die Rede ist hier nur von einem intellektuellen Verhältnis zum Gegenstande, sofern ich ihn in meiner Gewalt habe, (ein von Raumesbestimmungen unabhängiger Verstandesbegriff des Besitzes), und er ist mein, weil mein zu desselben beliebigem Gebrauch sich bestimmender Wille dem Gesetze der äußeren Freiheit nicht widerstreitet. Gerade darin, daß abgesehen vom Besitz in der Erscheinung (der Inhabung) dieses Gegenstandes meiner Willkür die praktische Vernunft den Besitz nach Verstandesbegriffen, nicht nach empirischen, sondern solchen, die *a priori* die Bedingungen desselben enthalten können, gedacht wissen will, liegt der Grund der Gültigkeit eines solchen Begriffs vom Besitze *(possessio noumenon)* als einer allgemeingeltenden Gesetzgebung; denn eine solche ist in dem Ausdrucke enthalten: „dieser äußere Gegenstand ist mein"; weil allen anderen dadurch eine Verbindlichkeit auferlegt wird, die sie sonst nicht hätten, sich des Gebrauchs desselben zu enthalten.

Die Art also, etwas außer mir als das Meine zu
[254] haben, ist die bloß| rechtliche Verbindung des Willens des Subjekts mit jenem Gegenstande, unabhängig von dem Verhältnisse zu demselben im Raum und in der Zeit, nach dem Begriff eines intelligibelen Besitzes. — Ein Platz auf der Erde ist nicht darum ein äußeres Meine, weil ich ihn mit meinem Leibe einnehme (denn es betrifft hier nur meine äußere Freiheit, mithin nur den Besitz meiner selbst, kein Ding außer mir, und ist also nur ein inneres Recht); sondern wenn ich ihn noch besitze, ob ich mich gleich von ihm weg und an einen anderen Ort begeben habe, nur alsdann betrifft es mein äußeres Recht, und derjenige, der die fortwährende Besetzung dieses Platzes durch meine Person zur Bedingung machen wollte, ihn als das Meine zu haben, muß entweder behaupten, es sei gar nicht möglich, etwas Äußeres als das Seine zu haben (welches dem Postulat § 2 widerstreitet), oder er verlangt, daß, um dieses zu können, ich in zwei Orten zugleich sei; welches dann aber soviel sagt als: ich solle an einem Orte sein und auch nicht sein, wodurch er sich selbst widerspricht.

Dieses kann auch auf den Fall angewendet wer-

den, da ich ein Versprechen akzeptiert habe; denn da wird meine Habe und Besitz an dem Versprochenen dadurch nicht aufgehoben, daß der Versprechende zu einer Zeit sagt: diese Sache soll dein sein, eine Zeit hernach aber von ebenderselben Sache sagt: ich will jetzt, die Sache solle nicht dein sein. Denn es hat mit solchen intellektuellen Verhältnissen die Bewandtnis, als ob jener ohne eine Zeit zwischen beiden Deklarationen seines Willens gesagt hätte: sie soll dein sein, und auch: sie soll nicht dein sein, was sich dann selbst widerspricht.

Ebendasselbe gilt auch von dem Begriffe des rechtlichen Besitzes einer Person als zu der Habe des Subjekts gehörend (sein Weib, Kind, Knecht): daß nämlich diese häusliche Gemeinschaft und der wechselseitige Besitz des Zustandes aller Glieder derselben durch die Befugnis, sich *örtlich* voneinander zu trennen, nicht aufgehoben wird; weil es ein *rechtliches* Verhältnis ist, was sie verknüpft, und das äußere Mein und Dein hier, ebenso wie in den[a]) vorigen Fällen, gänzlich auf der Voraussetzung der Möglichkeit eines reinen Vernunftbesitzes ohne Inhabung beruht.

Zur Kritik der rechtlich-praktischen Vernunft im Begriffe des äußeren Mein und Dein wird diese eigentlich durch eine Antinomie der Sätze über die Möglichkeit eines solchen Besitzes genötigt; d. i. nur durch eine unvermeidliche Dialektik, in welcher Thesis und Anti|thesis beide auf [255] die Gültigkeit zweier einander widerstreitenden Bedingungen gleichen Anspruch machen, wird die Vernunft auch in ihrem praktischen (das Recht betreffenden) Gebrauch genötigt, zwischen dem Besitz als Erscheinung und dem bloß durch den Verstand denkbaren einen Unterschied zu machen.

Der Satz heißt: *Es ist möglich*, etwas Äußeres als das Meine zu haben, ob ich gleich nicht im Besitz desselben bin.

Der Gegensatz: *Es ist nicht möglich*, etwas Äußeres als das Meine zu haben, wenn ich nicht im Besitz desselben bin.

a) „den“ Zusatz des Herausgebers.

Auflösung: Beide Sätze sind wahr: der erstere, wenn ich den empirischen Besitz *(possessio phaenomenon)*, der andere, wenn ich unter diesem Worte den reinen intelligibelen Besitz *(possessio noumenon)* verstehe. — Aber die Möglichkeit eines intelligibelen Besitzes, mithin auch des äußeren Mein und Dein läßt sich nicht einsehen, sondern muß aus dem Postulat der praktischen Vernunft gefolgert werden, wobei es noch besonders merkwürdig ist: daß diese ohne Anschauungen, selbst ohne einer *a priori* zu bedürfen, sich durch bloße, vom Gesetze der Freiheit berechtigte Weglassung empirischer Bedingungen erweitern und so synthetische Rechtssätze *a priori* aufstellen kann, deren Beweis (wie bald gezeigt werden soll) nachher in praktischer Rücksicht auf analytische Art geführt werden kann.

§ 8.

Etwas Äußeres als das Seine zu haben, ist nur in einem rechtlichen Zustande, unter einer öffentlich-gesetzgebenden Gewalt, d. i. im bürgerlichen Zustande möglich.

Wenn ich (wörtlich oder durch die Tat) erkläre: ich will, daß etwas Äußeres das Meine sein solle, so erkläre ich jeden[a]) anderen für verbindlich, sich des Gegenstandes meiner Willkür zu enthalten; eine Verbindlichkeit, die niemand ohne diesen meinen rechtlichen Akt haben würde. In dieser Anmaßung aber liegt zugleich das Bekenntnis: jedem anderen in Ansehung des äußeren Seinen wechselseitig zu einer gleichmäßigen Enthaltung verbunden zu sein; denn die Verbindlichkeit geht hier aus einer allgemeinen Regel des äußeren rechtlichen Verhältnisses hervor. Ich bin also nicht verbunden, das äußere Seine des anderen unangetastet zu lassen, wenn mich nicht jeder andere da-
[256] gegen auch sicher stellt, er werde | in Ansehung des Meinigen sich nach ebendemselben Prinzip verhalten;

a) 2. Aufl.: „jedem".

welche Sicherstellung gar nicht eines besonderen rechtlichen Akts bedarf, sondern schon im Begriffe einer äußeren rechtlichen Verpflichtung wegen der Allgemeinheit, mithin auch der Reziprozität der Verbindlichkeit aus einer allgemeinen Regel enthalten ist. — Nun kann der einseitige Wille in Ansehung eines äußeren, mithin zufälligen Besitzes nicht zum Zwangsgesetz für jedermann dienen, weil das der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen Abbruch tun würde. Also ist nur ein jeden anderen verbindender, mithin kollektiv-allgemeiner (gemeinsamer) und machthabender Wille derjenige, welcher jedermann jene Sicherheit leisten kann. — Der Zustand aber unter einer allgemeinen äußeren (d. i. öffentlichen), mit Macht begleiteten Gesetzgebung ist der bürgerliche. Also kann es nur im bürgerlichen Zustande ein äußeres Mein und Dein geben.

Folgesatz: Wenn es rechtlich möglich sein muß, einen äußeren Gegenstand als das Seine zu haben, so muß es auch dem Subjekt erlaubt sein, jeden anderen, mit dem es zum Streit des Mein und Dein über ein solches Objekt kommt, zu nötigen, mit ihm zusammen in eine bürgerliche Verfassung zu treten.

§ 9.

Im Naturzustande kann doch ein wirkliches, aber nur provisorisches äußeres Mein und Dein statthaben.

Das Naturrecht im Zustande einer bürgerlichen Verfassung (d. i. dasjenige, was für die letztere aus Prinzipien *a priori* abgeleitet werden kann), kann durch die statutarischen Gesetze der letzteren nicht Abbruch leiden, und so bleibt das rechtliche Prinzip in Kraft: „Der, welcher nach einer Maxime verfährt, nach der es unmöglich wird, einen Gegenstand meiner Willkür als das Meine zu haben, lädiert mich“; denn bürgerliche Verfassung ist allein der rechtliche Zustand, durch welchen jedem das Seine nur gesichert, eigentlich aber nicht ausgemacht und bestimmt wird. — Alle Garantie setzt also das Seine von jemandem (dem es gesichert wird) schon voraus. Mithin muß vor der

bürgerlichen Verfassung (oder von ihr abgesehen) ein äußeres Mein und Dein als möglich angenommen werden, und zugleich ein Recht, jedermann, mit dem wir irgend auf eine Art in Verkehr kommen könnten, zu nötigen, mit uns in eine Verfassung zusammenzutreten, worin jenes gesichert werden kann. — Ein [257] Besitz in | Erwartung und Vorbereitung eines solchen Zustandes, der allein auf einem Gesetz des gemeinsamen Willens gegründet werden kann, der also zu der Möglichkeit des letzteren zusammenstimmt, ist ein provisorisch-rechtlicher Besitz, wogegen derjenige, der in einem solchen wirklichen Zustande angetroffen wird, ein peremtorischer Besitz sein würde. — Vor dem Eintritt in diesen Zustand, zu dem das Subjekt bereit ist, widersteht er denen mit Recht, die dazu sich nicht bequemen und ihn in seinem einstweiligen Besitz stören wollen; weil der Wille aller anderen außer ihm selbst, der ihm eine Verbindlichkeit aufzulegen denkt, von einem gewissen Besitz abzustehen, bloß einseitig ist, mithin ebensowenig gesetzliche Kraft (als die nur im allgemeinen Willen angetroffen wird) zum Widersprechen hat als jener zum Behaupten, indessen daß der letztere doch dies voraus hat, zur Einführung und Errichtung eines bürgerlichen Zustandes zusammenzustimmen. — Mit einem Worte: die Art, etwas Äußeres als das Seine im Naturzustande zu haben, ist ein physischer Besitz, der die rechtliche Präsumtion für sich hat, ihn durch Vereinigung mit dem Willen aller in einer öffentlichen Gesetzgebung zu einem rechtlichen zu machen, und gilt in der Erwartung komparativ für einen rechtlichen.

Dieses Prärogativ des Rechts aus dem empirischen Besitzstande nach der Formel: Wohl dem, der im Besitz ist *(beati possidentes)*, besteht nicht darin, daß, weil er die Präsumtion eines rechtlichen Mannes hat, er nicht nötig habe, den Beweis zu führen, er besitze etwas rechtmäßig (denn das gilt nur im streitigen Rechte), sondern, weil[a]) nach dem Postulat der praktischen Ver-

a) „daß"? [Vorländer].

nunft jedermann das Vermögen zukommt, einen äußeren Gegenstand seiner Willkür als das Seine zu haben, mithin jede Inhabung ein Zustand ist, dessen Rechtmäßigkeit sich auf jenem Postulat durch einen Akt des vorhergehenden Willens gründet, und der, wenn nicht ein älterer Besitz eines anderen von ebendemselben Gegenstande dawider ist, also vorläufig, nach dem Gesetz der äußeren Freiheit jedermann, der mit mir nicht in den Zustand einer öffentlich gesetzlichen Freiheit treten will, von aller Anmaßung des Gebrauchs eines solchen Gegenstandes abzuhalten berechtigt, um dem Postulat der Vernunft gemäß eine Sache, die sonst praktisch vernichtet sein würde, seinem Gebrauch zu unterwerfen.

[258] Zweites Hauptstück.

Von der Art, etwas Äußeres zu erwerben.

§ 10.

Allgemeines Prinzip der äußeren Erwerbung.

Ich erwerbe etwas, wenn ich mache (*efficio*), daß etwas mein werde. Ursprünglich mein ist[a]) dasjenige Äußere, was auch ohne einen rechtlichen Akt mein ist. Eine Erwerbung aber ist ursprünglich[b]) diejenige, welche nicht von dem Seinen eines anderen abgeleitet ist.

Nichts Äußeres ist ursprünglich mein; wohl aber kann es ursprünglich, d. i. ohne es von dem Seinen irgend eines anderen abzuleiten, erworben sein. — Der Zustand der Gemeinschaft des Mein und Dein (*communio*) kann nie als ursprünglich gedacht, sondern muß (durch einen äußeren rechtlichen Akt) erworben werden; obwohl der Besitz eines äußeren Gegenstandes ursprünglich nur[c]) gemeinsam sein kann. Auch[d]) wenn man sich (problematisch) eine ursprüngliche Gemeinschaft (*communio mei et tui originaria*) denkt, so muß sie doch von der uranfänglichen (*communio primaeva*) unterschieden werden, welche als in der ersten Zeit der Rechtsverhältnisse unter Menschen gestiftet angenommen wird und nicht wie die erstere auf Prinzipien, sondern nur auf Geschichte gegründet werden kann; wobei die letztere doch immer als er-

a) 2. Aufl.: „ist mein".

b) „Eine ursprüngliche Erwerbung aber ist"? [Natorp, Görland].

c) Kant: „und"; korr. Natorp, Görland, Stammler.

d) 1. Aufl.: „Doch".

worben und abgeleitet (*communio derivativa*) gedacht werden müßte.

Das Prinzip der äußeren Erwerbung ist nun: Was ich (nach dem Gesetze der äußeren Freiheit) in meine Gewalt bringe, und wovon als Objekt meiner Willkür Gebrauch zu machen ich (nach dem Postulat der praktischen Vernunft) das Vermögen habe, endlich, was ich (gemäß der Idee eines möglichen vereinigten Willens) will, es solle mein sein: das ist mein.

Die Momente (*attendenda*) der ursprünglichen Erwerbung sind also: 1. die Apprehension eines Gegenstandes, der keinem angehört, widrigenfalls sie der Freiheit anderer nach allgemeinen Gesetzen widerstreiten würde. Diese Apprehension ist die Besitznehmung des Gegenstandes der Willkür im Raum und der Zeit; der Besitz also, in den ich mich setze, ist *possessio phaenomenon*[a]). 2. Die Bezeichnung *(declaratio)* des Besitzes dieses Gegenstandes und des Akts meiner Willkür, | jeden anderen davon abzuhalten. [259] 3. Die Zueignung *(appropriatio)* als Akt eines äußerlich allgemein gesetzgebenden Willens (in der Idee), durch welchen jedermann zur Einstimmung mit meiner Willkür verbunden wird. — Die Gültigkeit des letzteren Moments der Erwerbung, als worauf der Schlußsatz: der äußere Gegenstand ist mein, beruht, d. i. daß der Besitz als ein bloß rechtlicher gültig *(possessio noumenon)* sei, gründet sich darauf: daß, da alle diese Aktus rechtlich sind, mithin aus der praktischen Vernunft hervorgehen, und also in der Frage, was Rechtens ist, von den empirischen Bedingungen des Besitzes abstrahiert werden kann, der Schlußsatz: der äußere Gegenstand ist mein, vom sensibelen auf den intelligibelen Besitz richtig geführt wird.

Die ursprüngliche Erwerbung eines äußeren Gegenstandes der Willkür heißt Bemächtigung *(occupatio)* und kann nicht anders als an körperlichen Dingen (Substanzen) stattfinden. Wo nun eine solche stattfindet, bedarf sie zur Bedingung des empirischen Besitzes die

a) Im Original steht die lateinische Bezeichnung in Klammern, der deutsche Ausdruck („Besitz in der Erscheinung") ist also wohl ausgefallen.

Priorität der Zeit vor jedem anderen, der sich einer Sache bemächtigen will *(qui prior tempore, potior iure)*. Sie ist als ursprünglich auch nur die Folge von einseitiger Willkür; denn wäre dazu eine doppelseitige erforderlich, so würde sie von dem Vertrage zweier (oder mehrerer) Personen, folglich von dem Seinen anderer abgeleitet sein. — Wie ein solcher Akt der Willkür, als jener ist, das Seine für jemanden begründen könne, ist nicht leicht einzusehen. — Indessen ist die erste Erwerbung doch darum nicht[a]) sofort die ursprüngliche. Denn die Erwerbung eines öffentlichen rechtlichen Zustandes durch Vereinigung des Willens aller zu einer allgemeinen Gesetzgebung wäre eine solche, vor der keine vorhergehen darf, und doch wäre sie von dem besonderen Willen eines jeden abgeleitet und allseitig: da eine ursprüngliche Erwerbung nur aus dem einseitigen Willen hervorgehen kann.

Einteilung der Erwerbung des äußeren Mein und Dein.

1. Der Materie (dem Objekte) nach erwerbe ich entweder eine körperliche Sache (Substanz) oder die Leistung (Kausalität) eines anderen, oder diese andere Person selbst, d. i. den Zustand derselben, sofern ich ein Recht erlange, über denselben zu verfügen (das Commercium mit derselben).

[260] 2. Der Form (Erwerbungsart) nach ist es entweder ein Sachenrecht *(ius reale)*, oder persönliches Recht *(ius personale)*, oder ein dinglich-persönliches Recht *(ius realiter personale)* des Besitzes (obzwar nicht des Gebrauchs) einer anderen Person als einer Sache.

3. Nach dem Rechtsgrunde *(titulus)* der Erwerbung; welches eigentlich kein besonderes Glied der Einteilung der Rechte, aber doch ein Moment der Art ihrer Ausübung ist: entweder durch den Akt einer einseitigen oder doppelseitigen oder allseitigen Willkür, wodurch etwas Äußeres *(facto, pacto, lege)* erworben wird.

a) Kant: „sofort nicht“.

Erster Abschnitt.

Vom Sachenrecht.

§ 11.

Was ist ein Sachenrecht?

Die gewöhnliche Erklärung des Rechts in einer Sache *(ius reale, ius in re)*: „es sei das Recht gegen jeden Besitzer derselben", ist eine richtige Nominaldefinition. — Aber was ist das, was da macht, daß ich mich wegen eines äußeren Gegenstandes an jeden Inhaber desselben halten und ihn *(per vindicationem)* nötigen kann, mich wieder in Besitz desselben zu setzen? Ist dieses äußere rechtliche Verhältnis meiner Willkür etwa ein unmittelbares Verhältnis zu einem körperlichen Dinge? So müßte derjenige, welcher sein Recht nicht unmittelbar auf Personen, sondern auf Sachen bezogen denkt, es sich freilich (obzwar nur auf dunkle Art) vorstellen: nämlich, weil dem Recht auf einer Seite eine Pflicht auf der anderen korrespondiert, daß die äußere Sache, ob sie zwar dem ersten Besitzer abhanden gekommen, diesem doch immer verpflichtet bleibe, d. i. sich jedem anmaßlichen anderen Besitzer weigere, weil sie jenem schon verbindlich ist, und so mein Recht, gleich einem die Sache begleitenden und vor allem fremden Angriffe bewahrenden Genius, den fremden Besitzer immer an mich weise. Es ist also ungereimt, sich Verbindlichkeit einer Person gegen Sachen und umgekehrt zu denken, wenn es gleich allenfalls erlaubt werden mag, das rechtliche Verhältnis durch ein solches Bild zu versinnlichen und sich so auszudrücken.

Die Realdefinition würde daher so lauten müssen: Das Recht in | einer Sache ist ein Recht des Privat- [261]
gebrauchs einer Sache, in deren (ursprünglichem oder gestiftetem) Gesamtbesitze ich mit allen anderen bin. Denn das letztere ist die einzige Bedingung, unter der es allein möglich ist, daß ich jeden anderen Besitzer vom Privatgebrauch der Sache ausschließe *(ius contra quemlibet huius rei possessorem)*, weil, ohne einen solchen

Gesamtbesitz vorauszusetzen, sich gar nicht denken läßt, wie ich, der ich doch nicht im Besitz der Sache bin, von anderen, die es sind und sie brauchen, lädiert werden könne. — Durch einseitige Willkür kann ich keinen anderen verbinden, sich des Gebrauchs einer Sache zu enthalten, wozu er sonst keine Verbindlichkeit haben würde: also nur durch vereinigte Willkür aller[a]) in einem Gesamtbesitze. Sonst müßte ich mir ein Recht in einer Sache so[a]) denken, als ob die Sache gegen mich eine Verbindlichkeit hätte, und davon allererst das Recht gegen jeden Besitzer derselben ableiten; welches eine ungereimte Vorstellungsart ist.

Unter dem Wort: Sachenrecht *(ius reale)* wird übrigens nicht bloß das Recht in einer Sache *(ius in re)*, sondern auch der Inbegriff aller Gesetze, die das dingliche Mein und Dein betreffen, verstanden. — Es ist aber klar, daß ein Mensch, der auf Erden ganz allein wäre, eigentlich kein äußeres Ding als das Seine haben oder erwerben könnte; weil zwischen ihm als Person und allen anderen äußeren Dingen als Sachen, es gar kein Verhältnis der Verbindlichkeit gibt. Es gibt also, eigentlich und buchstäblich verstanden, auch kein (direktes) Recht in einer Sache, sondern nur dasjenige wird so genannt, was jemandem gegen eine Person zukommt, die mit allen anderen (im bürgerlichen Zustande) im gemeinsamen Besitz[b]) ist.

§ 12.

Die erste Erwerbung einer Sache kann keine andere als die des Bodens sein.

Der Boden (unter welchem alles bewohnbare Land verstanden wird) ist in Ansehung alles Beweglichen auf demselben als Substanz, die Existenz des letzteren aber nur als Inhärenz zu betrachten und, sowie im theoretischen Sinne die Accidenzen nicht außerhalb der Substanz existieren können, so kann im praktischen

a) fehlt in der 2. Auflage.
b) „Besitz derselben"? [Natorp].

das Bewegliche auf dem Boden nicht das Seine von jemandem sein, wenn dieser nicht vorher als im rechtlichen Besitz desselben befindlich (als das Seine desselben) angenommen wird.

Denn setzet, der Boden gehöre niemandem an; so [262] werde ich jede bewegliche Sache, die sich auf ihm befindet, aus ihrem Platze stoßen können, um ihn selbst einzunehmen, bis sie sich gänzlich verliert, ohne daß der Freiheit irgend eines anderen, der jetzt gerade nicht Inhaber desselben ist, dadurch Abbruch geschieht; alles aber, was zerstört werden kann, ein Baum, Haus usw. ist (wenigstens der Materie nach) beweglich, und wenn man die Sache, die ohne Zerstörung ihrer Form nicht bewegt werden kann, ein *Immobile* nennt, so wird das Mein und Dein an jener nicht von der Substanz, sondern dem ihr Anhängenden verstanden, welches nicht die Sache selbst ist.

§ 13.

Ein jeder Boden kann ursprünglich erworben werden, und der Grund der Möglichkeit dieser Erwerbung ist die ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens überhaupt.

Was das erste betrifft, so gründet sich dieser Satz auf dem Postulat der praktischen Vernunft (§ 2); das zweite auf folgenden Beweis.

Alle Menschen sind ursprünglich (d. i. vor allem rechtlichen Akt der Willkür) im rechtmäßigen Besitz des Bodens, d. i. sie haben ein Recht, da zu sein, wohin sie die Natur oder der Zufall (ohne ihren Willen) gesetzt hat. Dieser[a]) Besitz *(possessio)*, der vom Sitz *(sedes)* als einem willkürlichen, mithin erworbenen *dauernden* Besitz unterschieden ist, ist ein *gemeinsamer* Besitz, wegen der Einheit aller Plätze auf der Erdfläche als Kugelfläche: weil, wenn sie eine unendliche Ebene wäre, die Menschen sich darauf so zerstreuen könnten, daß sie in gar keine Gemeinschaft miteinander kämen, diese also nicht eine notwendige

a) 2. Aufl.: „Der“.

Folge von ihrem Dasein auf Erden wäre. — Der Besitz aller Menschen auf Erden, der vor allem rechtlichen Akt derselben vorhergeht (von der Natur selbst konstituiert ist), ist ein ursprünglicher Gesamtbesitz *(communio possessionis originaria)*, dessen Begriff nicht empirisch und von Zeitbedingungen abhängig ist, wie etwa der gedichtete, aber nie erweisliche eines uranfänglichen Gesamtbesitzes *(communio primaeva)*, sondern ein praktischer Vernunftbegriff, der *a priori* das Prinzip enthält, nach welchem allein die Menschen den Platz auf Erden nach Rechtsgesetzen gebrauchen können.

[263] § 14.

Der rechtliche Akt dieser Erwerbung ist Bemächtigung *(occupatio)*.

Die Besitznehmung *(apprehensio)*, als der Anfang der Inhabung einer körperlichen Sache im Raume *(possessionis physicae)*, stimmt unter keiner anderen Bedingung mit dem Gesetz der äußeren Freiheit von jedermann (mithin *a priori*) zusammen, als unter der der[a]) Priorität in Ansehung der Zeit, d. i. nur als erste Besitznehmung *(prior apprehensio)*, welche ein Akt der Willkür ist. Der Wille aber, die Sache (mithin auch ein bestimmter abgeteilter Platz auf Erden) solle mein sein, d. i. die Zueignung *(appropriatio)* kann in einer ursprünglichen Erwerbung nicht anders als einseitig *(voluntas unilateralis s. propria)* sein. Die Erwerbung eines äußeren Gegenstandes der Willkür durch einseitigen Willen ist die Bemächtigung. Also kann die ursprüngliche Erwerbung desselben, mithin auch eines abgemessenen Bodens nur durch Bemächtigung *(occupatio)* geschehen.

Die Möglichkeit, auf solche Art zu erwerben, läßt sich auf keine Weise einsehen noch durch Gründe dartun, sondern ist die unmittelbare Folge aus dem Postulat der praktischen Vernunft. Derselbe Wille aber kann doch eine äußere Erwerbung nicht anders be-

a) Die 2. Auflage hat „der" nur einmal.

rechtigen, als nur sofern er in einem *a priori* vereinigten (d. i. durch die Vereinigung der Willkür aller, die in ein praktisches Verhältnis gegeneinander kommen können) absolut gebietenden Willen enthalten ist; denn der einseitige Wille (wozu auch der doppelseitige, aber doch *besondere* Wille gehört) kann nicht jedermann eine Verbindlichkeit auflegen, die an sich zufällig ist, sondern dazu wird ein *allseitiger*, nicht zufällig, sondern *a priori*, mithin notwendig vereinigter und darum gesetzgebender Wille erfordert; denn nur nach dieses seinem Prinzip ist Übereinstimmung der freien Willkür eines jeden mit der Freiheit von jedermann, mithin ein Recht überhaupt und also auch ein äußeres Mein und Dein möglich.

§ 15. [264]

Nur in einer bürgerlichen Verfassung kann etwas peremtorisch, dagegen im Naturzustande zwar auch, aber nur provisorisch erworben werden.

Die bürgerliche Verfassung, obzwar ihre Wirklichkeit subjektiv zufällig ist, ist gleichwohl objektiv, d. i. als Pflicht notwendig. Mithin gibt es in Hinsicht auf dieselbe und ihre Stiftung ein wirkliches Rechtsgesetz der Natur, dem alle äußere Erwerbung unterworfen ist.

Der *empirische Titel der Erwerbung* war die auf ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens gegründete physische Besitznehmung *(apprehensio physica)*, welchem, weil dem Besitz nach Vernunftbegriffen des Rechts nur ein Besitz in der *Erscheinung* untergelegt werden kann, der einer intellektuellen Besitznehmung (mit Weglassung aller empirischen Bedingungen in Raum und Zeit) korrespondieren muß, und die den Satz gründet: „Was ich nach Gesetzen der äußeren Freiheit in meine Gewalt bringe, und will, es solle mein sein, das wird mein."

Der *Vernunfttitel* der Erwerbung aber kann nur in der Idee eines *a priori* vereinigten (notwendig zu vereinigenden) Willens aller liegen, welche hier als un-

umgängliche Bedingung *(conditio sine qua non)* stillschweigend vorausgesetzt wird; denn durch einseitigen Willen kann anderen eine Verbindlichkeit, die sie für sich sonst nicht haben würden, nicht auferlegt werden. — Der Zustand aber eines zur Gesetzgebung allgemein wirklich vereinigten Willens ist der bürgerliche Zustand. Also nur in Konformität mit der Idee eines bürgerlichen Zustandes, d. i. in Hinsicht auf ihn und seine Bewirkung, aber vor der Wirklichkeit desselben (denn sonst wäre die Erwerbung abgeleitet), mithin nur *provisorisch* kann etwas Äußeres *ursprünglich* erworben werden. — Die *peremtorische* Erwerbung findet nur im bürgerlichen Zustande statt.

Gleichwohl ist jene provisorische dennoch eine wahre Erwerbung; denn nach dem Postulat der rechtlich-praktischen Vernunft ist die Möglichkeit derselben, in welchem Zustande die Menschen nebeneinander sein mögen (also auch im Naturzustande), ein Prinzip des Privatrechts, nach welchem jeder zu demjenigen Zwange berechtigt ist, durch welchen es allein möglich wird, aus jenem Naturzustande herauszugehen, und in den bürgerlichen, der allein alle Erwerbung peremtorisch machen kann, zu treten.

[265] Es ist die Frage: Wie weit erstreckt sich die Befugnis der Besitznehmung eines Bodens? So weit als das Vermögen, ihn in seiner Gewalt zu haben, d. i. als der, so ihn sich zueignen will, ihn verteidigen kann; gleich als ob der Boden spräche: wenn ihr mich nicht beschützen könnt, so könnt ihr mir auch nicht gebieten. Danach müßte also auch der Streit über das *freie* oder *verschlossene* Meer entschieden werden; z. B. innerhalb der Weite, wohin die Kanonen reichen, darf niemand an der Küste eines Landes, das schon einem gewissen Staat zugehört, fischen, Bernstein aus dem Grunde der See holen u. dgl. — Ferner: Ist die Bearbeitung des Bodens (Bebauung, Beackerung, Entwässerung u. dgl.) zur Erwerbung desselben notwendig? Nein! denn da diese Formen (der Spezifizierung) nur Accidenzen sind, so machen sie kein Objekt eines unmittelbaren Besitzes aus und können zu dem des Subjekts nur

gehören, sofern die Substanz vorher als das Seine desselben anerkannt ist. Die Bearbeitung ist, wenn es auf die Frage von der ersten Erwerbung ankommt, nichts weiter als ein äußeres Zeichen der Besitznehmung, welches man durch viele andere, die weniger Mühe kosten, ersetzen kann. — Ferner: Darf man wohl jemanden in dem Akt seiner Besitznehmung hindern, so daß keiner von beiden des Rechts der Priorität teilhaftig werde und so der Boden immer als keinem angehörig frei bleibe? Gänzlich kann diese Hinderung nicht stattfinden, weil der andere, um dieses tun zu können, sich doch auch selbst auf irgend einem benachbarten Boden befinden muß, wo er also selbst behindert werden kann zu sein, mithin eine absolute Verhinderung ein Widerspruch wäre; aber respektiv auf einen gewissen (zwischenliegenden) Boden, diesen als neutral zur Scheidung zweier Benachbarten unbenutzt liegen zu lassen, würde doch mit dem Rechte der Bemächtigung zusammen bestehen; aber alsdann gehört wirklich dieser Boden beiden gemeinschaftlich und ist nicht herrenlos *(res nullius)*, ebendarum weil er von beiden dazu gebraucht wird, um sie voneinander zu scheiden. — Ferner: Kann man auf einem Boden, davon kein Teil das Seine von jemandem ist, doch eine Sache als die seine haben? Ja; wie in der Mongolei jeder sein Gepäck, was er hat, liegen lassen oder sein Pferd, was ihm entlaufen ist, als das Seine in seinen Besitz bringen kann, weil der ganze Boden dem Volk, der Gebrauch desselben also jedem einzelnen zusteht; daß aber jemand eine | bewegliche [266] Sache auf dem Boden eines anderen als das Seine haben kann, ist zwar möglich, aber nur durch Vertrag. — Endlich ist die Frage: Können zwei benachbarte Völker (oder Familien) einander widerstehen, eine gewisse Art des Gebrauchs eines Bodens anzunehmen, z. B. die Jagdvölker dem Hirtenvolk oder den Ackerleuten oder diese den Pflanzern u. dgl.? Allerdings; denn die Art, wie sie sich auf dem Erdboden überhaupt ansässig machen wollen, ist, wenn sie sich innerhalb ihrer

Grenzen halten, eine Sache des bloßen Beliebens *(res merae facultatis)*.

Zuletzt kann noch gefragt werden: Ob, wenn uns weder die Natur noch der Zufall, sondern bloß unser eigener Wille in Nachbarschaft mit einem Volke bringt, welches keine Aussicht zu einer bürgerlichen Verbindung mit ihm verspricht, wir nicht in der Absicht, diese zu stiften und diese Menschen (Wilde) in einen rechtlichen Zustand zu versetzen (wie etwa die amerikanischen Wilden, die Hottentotten, die Neuholländer) befugt sein sollten, allenfalls mit Gewalt oder (welches nicht viel besser ist) durch betrügerischen Kauf, Kolonien zu errichten und so Eigentümer ihres Bodens zu werden und ohne Rücksicht auf ihren ersten Besitz Gebrauch von unserer Überlegenheit zu machen; zumal es die Natur selbst (als die das Leere verabscheut) so zu fordern scheint und große Landstriche in anderen Weltteilen an gesitteten Einwohnern sonst menschenleer geblieben wären, die jetzt herrlich bevölkert sind, oder gar auf immer bleiben müßten, und so der Zweck der Schöpfung vereitelt werden würde? Allein man sieht durch diesen Schleier der Ungerechtigkeit (Jesuitismus), alle Mittel zu guten Zwecken zu billigen, leicht durch; diese Art der Erwerbung des Bodens ist also verwerflich.

Die Unbestimmtheit in Ansehung der Quantität sowohl als der Qualität des äußeren erwerblichen Objekts, macht diese Aufgabe (der einzigen ursprünglichen äußeren Erwerbung) unter allen zur schwersten sie aufzulösen. Irgend eine ursprüngliche Erwerbung des Äußeren aber muß es indessen doch geben; denn abgeleitet kann nicht alle sein. Daher kann man diese Aufgabe auch nicht als unauflöslich und als an sich unmöglich aufgeben. Aber wenn sie auch durch den ursprünglichen Vertrag aufgelöst wird, so wird, wenn dieser sich nicht aufs ganze menschliche Geschlecht erstreckt, die Erwerbung doch immer nur provisorisch bleiben.

§ 16. [267]

Exposition des Begriffs einer ursprünglichen Erwerbung des Bodens.

Alle Menschen sind ursprünglich in einem Gesamtbesitz des Bodens der ganzen Erde *(communio fundi originaria)*, mit dem ihnen von Natur zustehenden Willen (eines jeden), denselben zu gebrauchen *(lex iusti)*, der wegen der natürlich unvermeidlichen Entgegensetzung der Willkür des einen gegen die des anderen allen Gebrauch desselben aufheben würde, wenn nicht jener zugleich das Gesetz für diese enthielte, nach welchem einem jeden ein besonderer Besitz auf dem gemeinsamen Boden bestimmt werden kann *(lex iuridica)*. Aber das austeilende Gesetz des Mein und Dein eines jeden am Boden kann nach dem Axiom der äußeren Freiheit nicht anders als aus einem ursprünglich und *a priori* vereinigten Willen (der zu dieser Vereinigung keinen rechtlichen Akt voraussetzt), mithin nur im bürgerlichen Zustande hervorgehen *(lex iustitiae distributivae)*, der allein, was recht, was rechtlich und was Rechtens ist, bestimmt. — In diesem Zustande aber, d. i. vor Gründung und doch in Absicht auf denselben, d. i. provisorisch, nach dem Gesetz der äußeren Erwerbung zu verfahren, ist Pflicht, folglich auch rechtliches Vermögen des Willens, jedermann zu verbinden, den Akt der Besitznehmung und Zueignung, ob er gleich nur einseitig ist, als gültig[a]) anzuerkennen; mithin ist eine provisorische Erwerbung des Bodens mit allen ihren rechtlichen Folgen möglich.

Eine solche Erwerbung aber bedarf doch und hat auch eine Gunst des Gesetzes *(lex permissiva)* in Ansehung der Bestimmung der Grenzen des rechtlich möglichen Besitzes für sich; weil sie vor dem rechtlichen Zustande vorhergeht und, als bloß dazu einleitend, noch nicht peremtorisch ist; welche Gunst sich aber nicht weiter erstreckt als bis zur Einwilligung anderer (teilnehmender) zu Errichtung des[b]) letzteren, bei

a) „ist, als gültig" fehlt in der 2. Auflage.
b) 2. Aufl.: „der".

dem Widerstande derselben aber in diesen (den bürgerlichen) zu treten, und solange derselbe währt, allen Effekt einer rechtmäßigen Erwerbung bei sich führt, weil dieser Ausgang auf Pflicht gegründet ist.

[268] § 17.

Deduktion des Begriffs der ursprünglichen Erwerbung.

Wir haben den Titel der Erwerbung in einer ursprünglichen Gemeinschaft des Bodens, mithin unter Raumesbedingungen eines äußeren Besitzes, die Erwerbungsart aber in den empirischen Bedingungen der Besitznehmung *(apprehensio)*, verbunden mit dem Willen, den äußeren Gegenstand als den seinigen zu haben, gefunden. Nun ist noch nötig, die Erwerbung selbst, d. i. das äußere Mein und Dein, was aus beiden gegebenen Stücken folgt, nämlich den intelligibelen Besitz *(possessio noumenon)* des Gegenstandes nach dem, was sein Begriff enthält, aus den Prinzipien der reinen rechtlich-praktischen Vernunft zu entwickeln.

Der Rechtsbegriff vom äußeren Mein und Dein, sofern es Substanz ist, kann, was das Wort außer mir betrifft, nicht einen anderen Ort, als wo ich bin, bedeuten: denn er ist ein Vernunftbegriff; sondern, da unter diesen nur ein reiner Verstandesbegriff subsumiert werden kann, bloß etwas von mir Unterschiedenes und den eines nicht empirischen Besitzes (der gleichsam fortdauernden Apprehension), sondern nur den des in meiner Gewalt-Habens (die Verknüpfung desselben mit mir als subjektive Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs) des äußeren Gegenstandes, welcher ein reiner Verstandesbegriff ist, bedeuten.[a]) Nun ist die Weglassung oder das Absehen (Abstraktion) von diesen sinnlichen Bedingungen des Besitzes, als eines Verhältnisses der Person zu Gegenständen, die keine Verbindlichkeit haben, nichts anderes als das Verhältnis einer Person zu Personen,

a) Vermutlich sollte die zweite Definition von „sondern nur" an die Stelle der ersten („sondern da" bis „Apprehension") treten und ist jene nur aus Versehen stehen geblieben.

diese alle durch den Willen der ersteren, sofern er dem Axiom der äußeren Freiheit, dem Postulat des Vermögens und der allgemeinen Gesetzgebung des *a priori* als vereinigt gedachten Willens gemäß ist, in Ansehung des Gebrauchs der Sachen zu verbinden, welches also der intelligibele Besitz derselben, d. i. der durchs bloße Recht, ist, obgleich der Gegenstand (die Sache, die ich besitze) ein Sinnenobjekt ist.

Daß die erste Bearbeitung, Begrenzung oder überhaupt Formgebung eines Bodens keinen Titel der Erwerbung desselben, d. i. der Besitz des Accidens nicht einen[a]) Grund des rechtlichen Besitzes der Substanz abgeben könne, sondern vielmehr umgekehrt das Mein und Dein nach der Regel *(accessorium sequitur suum principale)* aus | [269] dem Eigentum der Substanz gefolgert werden müsse, und daß der, welcher an einen Boden, der nicht schon vorher der seine war, Fleiß verwendet, seine Mühe und Arbeit gegen den ersteren verloren hat, ist für sich selbst so klar, daß man jene so alte und noch weit und breit herrschende Meinung schwerlich einer anderen Ursache zuschreiben kann als der ingeheim obwaltenden Täuschung, Sachen zu personifizieren und, gleich als ob jemand sie sich durch an sie verwandte Arbeit verbindlich machen könne, keinem anderen als ihm zu Diensten zu stehen, unmittelbar gegen sie sich ein Recht zu denken; denn wahrscheinlicherweise würde man auch nicht so leichten Fußes über die natürliche Frage (von der oben schon Erwähnung geschehen) weggeglitten sein: „Wie ist ein Recht in einer Sache möglich?" Denn das Recht gegen einen jeden Besitzer einer Sache bedeutet nur die Befugnis der besonderen Willkür zum Gebrauch eines Objekts, sofern sie als im synthetisch-allgemeinen Willen enthalten und mit dem Gesetz desselben zusammenstimmend gedacht werden kann.

Was die Körper auf einem Boden betrifft, der schon der meinige ist, so gehören sie, wenn sie

a) Kant: „ein".

sonst keines anderen sind, mir zu, ohne daß ich zu diesem Zweck eines besonderen rechtlichen Akts bedürfte (nicht *facto,* sondern *lege*); nämlich, weil sie als der Substanz inhärierende Accidenzen betrachtet werden können *(iure rei meae),* wozu auch alles gehört, was mit meiner Sache so verbunden ist, daß ein anderer sie von dem Meinen nicht trennen kann, ohne dieses selbst zu verändern (z. B. Vergoldung, Mischung eines mir zugehörigen Stoffes mit anderen Materien, Anspülung oder auch Veränderung des anstoßenden Strombettes und dadurch geschehende Erweiterung meines Bodens usw.). Ob aber der erwerbliche Boden sich noch weiter als das Land, nämlich auch auf eine Strecke des Seegrundes hinaus (das Recht, noch an meinen Ufern zu fischen oder Bernstein herauszubringen u. dgl.) sich ausdehnen lasse, muß nach ebendenselben Grundsätzen beurteilt werden. Soweit ich aus meinem Sitze mechanisches Vermögen habe, meinen Boden gegen den Eingriff anderer zu sichern (z. B. soweit die Kanonen vom Ufer abreichen), gehört er[a]) zu meinem Besitz, und das Meer ist bis dahin geschlossen *(mare clausum).* Da aber auf dem weiten Meere selbst kein Sitz möglich ist, so kann der Besitz auch nicht bis dahin ausgedehnt werden, und offene See ist [270] frei *(mare liberum).* Das | Stranden aber, es sei der Menschen oder der ihnen zugehörigen Sachen, kann als unvorsätzlich von dem Strandeigentümer nicht zum Erwerbrecht gezählt werden; weil es nicht Läsion (ja überhaupt kein Faktum) ist, und die Sache, die auf einen Boden geraten ist, der doch irgend einem angehört, nicht als *res nullius* behandelt werden kann. Ein Fluß dagegen kann, soweit der Besitz seines Ufers reicht, so gut wie ein jeder Landboden, unter obbenannten Einschränkungen ursprünglich von dem erworben werden, der im Besitz beider Ufer ist.

* *
*

a) „er", Zusatz Hartensteins.

Der äußere Gegenstand, welcher der Substanz nach das Seine von jemandem ist, ist dessen Eigentum *(dominium)*, welchem alle Rechte in dieser Sache (wie Accidenzen der Substanz) inhärieren, über welche also der Eigentümer *(dominus)* nach Belieben verfügen kann *(ius disponendi de re sua)*. Aber hieraus folgt von selbst, daß ein solcher Gegenstand nur eine körperliche Sache (gegen die man keine Verbindlichkeit hat) sein könne, daher ein Mensch sein eigener Herr *(sui iuris)*, aber nicht Eigentümer von sich selbst (*sui dominus*, über sich nach Belieben disponieren zu können), geschweige denn von anderen Menschen sein kann, weil er der Menschheit in seiner eigenen Person verantwortlich ist; wiewohl dieser Punkt, der zum Rechte der Menschheit, nicht dem der Menschen gehört, hier nicht seinen eigentlichen Platz hat, sondern nur beiläufig zum besseren Verständnis des kurz vorher Gesagten angeführt wird. — Es kann ferner zwei volle Eigentümer einer und derselben Sache geben ohne ein gemeinsames Mein und Dein, sondern nur als gemeinsame Besitzer dessen, was nur einem als das Seine zugehört, wenn von den sogenannten Miteigentümern *(condomini)* einem nur der ganze Besitz ohne Gebrauch, dem anderen aber aller Gebrauch der Sache samt dem Besitz zukommt, jener also *(dominus directus)* diesen *(dominus utilis)* nur auf die Bedingung einer beharrlichen Leistung restringiert, ohne dabei seinen Gebrauch zu limitieren.

Zweiter Abschnitt. [271]

Vom persönlichen Recht.

§ 18.

Der Besitz der Willkür eines anderen als Vermögen, sie durch die meine nach Freiheitsgesetzen zu einer gewissen Tat zu bestimmen, (das äußere Mein

und Dein in Ansehung der Kausalität eines anderen) ist ein Recht (dergleichen ich mehrere gegen ebendieselbe Person oder gegen andere haben kann); der Inbegriff (das System) der Gesetze aber, nach welchen ich in diesem Besitz sein kann, das persönliche Recht, welches nur ein einziges ist.

Die Erwerbung eines persönlichen Rechts kann niemals ursprünglich und eigenmächtig sein (denn eine solche würde nicht dem Prinzip der Einstimmung der Freiheit meiner Willkür mit der Freiheit von jedermann gemäß, mithin unrecht sein). Ebenso kann ich auch nicht durch rechtswidrige Tat eines anderen *(facto iniusto alterius)* erwerben; denn wenn diese Läsion mir auch selbst widerfahren wäre und ich von dem anderen mit Recht Genugtuung fordern kann, so wird dadurch doch nur das Meine unvermindert erhalten, nichts über das, was ich schon vorher hatte, erworben.

Erwerbung durch die Tat eines anderen, zu der ich diesen nach Rechtsgesetzen bestimme, ist also jederzeit von dem Seinen des anderen abgeleitet, und diese Ableitung als rechtlicher Akt kann nicht durch diesen als einen negativen Akt, nämlich der Verlassung oder einer auf das Seine geschehenen Verzichttuung *(per derelictionem aut renunciationem)* geschehen, denn dadurch wird nur das Seine eines oder des anderen aufgehoben, aber nichts erworben; — sondern allein durch Übertragung *(translatio)*, welche nur durch einen gemeinschaftlichen Willen möglich ist, vermittelst dessen der Gegenstand immer in die Gewalt des einen oder des anderen kommt, alsdann einer seinem Anteile an dieser Gemeinschaft entsagt und so das Objekt durch Annahme desselben (mithin einen positiven Akt der Willkür) das Seine wird. — Die Übertragung seines Eigentums an einen anderen ist die Veräußerung. Der Akt der vereinigten Willkür zweier Personen, wodurch überhaupt das Seine des einen auf den anderen übergeht, ist der Vertrag.

[272] § 19.

In jedem Vertrage sind zwei vorbereitende und zwei konstituierende rechtliche Akte der Willkür; die beiden ersteren (die des Traktierens) sind das

Angebot *(oblatio)* und die Billigung *(approbatio)* desselben; die beiden anderen (nämlich des Abschließens) sind das Versprechen *(promissum)* und die Annehmung *(acceptatio)*. — Denn ein Anerbieten kann nicht eher ein Versprechen heißen, als wenn ich vorher urteile, das Angebotene *(oblatum)* sei etwas, was dem Promissar angenehm sein könne; welches durch die zwei ersteren[a]) Deklarationen angezeigt, durch diese allein aber noch nichts erworben wird.

Aber weder durch den besonderen Willen des Promittenten noch den des Promissars (als Acceptanten) geht das Seine des ersteren zu dem letzteren über, sondern nur durch den vereinigten Willen beider, mithin sofern beider Wille zugleich deklariert wird. Nun ist dies aber durch empirische Aktus der Deklaration, die einander notwendig in der Zeit folgen müssen und niemals zugleich sind, unmöglich. Denn wenn ich versprochen habe und der andere nun acceptieren will, so kann ich während der Zwischenzeit (so kurz sie auch sein mag) es mich gereuen lassen, weil ich vor der Acceptation noch frei bin; sowie andererseits der Acceptant ebendarum an seine auf das Versprechen folgende Gegenerklärung auch sich nicht für gebunden halten darf. — Die äußeren Förmlichkeiten *(solemnia)* bei Schließung des Vertrags (der Handschlag oder die Zerbrechung eines von beiden Personen angefaßten Strohhalms [*stipula*]) und alle hin und her geschehene Bestätigungen seiner vorherigen Erklärung beweisen vielmehr die Verlegenheit der Paziszenten, wie und auf welche Art sie die immer nur aufeinander folgenden Erklärungen als in einem Augenblicke zugleich existierend vorstellig machen wollen; was ihnen doch nicht gelingt, weil es immer nur in der Zeit einander folgende Aktus sind, wo, wenn der eine Akt ist, der andere entweder noch nicht oder nicht mehr ist.

Aber die transzendentale Deduktion des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag kann allein alle diese Schwierigkeiten heben. In einem rechtlichen äußeren Verhältnisse wird meine Besitznehmung der Will-

a) 2. Aufl.: „ersten“.

kür eines anderen (und so wechselseitig) als Bestimmungsgrund desselben zu einer Tat zwar erst empirisch durch Erklärung und Gegenerklärung der Willkür eines jeden von beiden in der Zeit, als sinnlicher Bedingung der Apprehension, gedacht, wo beide [273] rechtliche Akte immer nur aufein|ander folgen; weil[a]) jenes Verhältnis (als ein rechtliches) rein intellektuell ist, durch den Willen als ein gesetzgebendes Vernunftvermögen jener Besitz als ein intelligibeler *(possessio noumenon)* nach Freiheitsbegriffen mit Abstraktion von jenen empirischen Bedingungen als das Mein oder Dein vorgestellt; wo beide Akte, des Versprechens und der Annehmung, nicht als aufeinander folgend, sondern (gleich als *pactum re initum*) aus einem einzigen gemeinsamen Willen hervorgehend, welches durch das Wort zugleich ausgedrückt wird, und der Gegenstand *(promissum)* durch Weglassung der empirischen Bedingungen nach dem Gesetz der reinen praktischen Vernunft als erworben vorgestellt wird.

Daß dieses die wahre und einzig mögliche Deduktion des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag sei, wird durch die mühselige und doch immer vergebliche Bestrebung der Rechtsforscher (z. B. Moses Mendelssohns in seinem *Jerusalem*) zur Beweisführung jener Möglichkeit hinreichend bestätigt. — Die Frage war: Warum soll ich mein Versprechen halten? Denn daß ich es soll, begreift ein jeder von selbst. Es ist aber schlechterdings unmöglich, von diesem kategorischen Imperativ noch einen Beweis zu führen; ebenso wie es für den Geometer unmöglich ist, durch Vernunftbeschlüsse zu beweisen, daß ich, um ein Dreieck zu machen, drei Linien nehmen müsse (ein analytischer Satz), deren zwei aber zusammengenommen größer sein müssen als die dritte (ein synthetischer, beide aber *a priori*). Es ist ein Postulat der reinen (von allen sinnlichen Bedingungen des Raumes und der Zeit, was den Rechtsbegriff betrifft, abstrahierenden) Vernunft, und die Lehre der Möglichkeit der Abstraktion von

a) „weil aber"? [Natorp].

jenen Bedingungen, ohne daß dadurch der Besitz desselben aufgehoben wird, ist selbst die Deduktion des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag; sowie es in dem vorigen Titel die Lehre von der Erwerbung durch Bemächtigung der äußeren Sache war.

§ 20.

Was ist aber das Äußere, das ich durch den Vertrag erwerbe? Da es nur die Kausalität der Willkür des anderen in Ansehung einer mir versprochenen Leistung ist, so erwerbe ich dadurch unmittelbar nicht eine äußere Sache, sondern eine Tat desselben, dadurch jene Sache in meine | Gewalt gebracht wird, damit [274] ich sie zu der meinen mache. — Durch den Vertrag also erwerbe ich das Versprechen eines anderen (nicht das Versprochene), und doch kommt etwas zu meiner äußeren Habe hinzu; ich bin vermögender *(locupletior)* geworden, durch Erwerbung einer aktiven Obligation auf die Freiheit und das Vermögen des anderen. — Dieses mein Recht aber ist nur ein persönliches, nämlich gegen eine bestimmte physische Person und zwar auf ihre Kausalität (ihre Willkür) zu wirken, mir etwas zu leisten, nicht ein Sachenrecht gegen diejenige moralische Person, welche nichts anderes als die Idee der *a priori* vereinigten Willkür aller ist, und wodurch ich allein ein Recht gegen jeden Besitzer derselben erwerben kann; als worin alles Recht in einer Sache besteht.

Die Übertragung des Meinen durch Vertrag geschieht nach dem Gesetz der Stetigkeit *(lex continui)*, d. i. der Besitz des Gegenstandes ist während diesem Akt keinen Augenblick unterbrochen, denn sonst würde ich in diesem Zustande einen Gegenstand als etwas, das keinen Besitzer hat *(res vacua)*, folglich ursprünglich erwerben; welches dem Begriff des Vertrages widerspricht. — Diese Stetigkeit aber bringt es mit sich, daß nicht eines von beiden *(promittentis et acceptantis)* besonderer, sondern ihr vereinigter Wille derjenige ist, welcher das Meine auf den anderen überträgt; also nicht auf die Art, daß der Ver-

sprechende zuerst seinen Besitz zum Vorteil des naderen verläßt *(derelinquit)* oder seinem Recht entsagt *(renunciat)* und der andere sogleich darin eintritt, oder umgekehrt. Die Translation ist also ein Akt, in welchem der Gegenstand einen Augenblick beiden zusammen angehört, sowie in der parabolischen Bahn eines geworfenen Steins dieser im Gipfel derselben einen Augenblick als im Steigen und Fallen zugleich begriffen betrachtet werden kann, und so allererst von der steigenden Bewegung zum Fallen übergeht.

§ 21.

Eine Sache wird in einem Vertrage nicht durch Annehmung *(acceptatio)* des Versprechens, sondern nur durch Übergabe *(traditio)* des Versprochenen erworben. Denn alles Versprechen geht auf eine Leistung und, wenn das Versprochene eine Sache ist,
[275] kann jene nicht anders entrichtet[a] | werden, als durch einen Akt, wodurch der Promissar vom Promittenten in den Besitz derselben gesetzt wird; d. i. durch die Übergabe. Vor dieser also und dem Empfang ist die Leistung noch nicht geschehen; die Sache ist von dem einen zu dem anderen noch nicht übergegangen, folglich von diesem nicht erworben worden, mithin das Recht aus einem Vertrage nur ein persönliches und wird nur durch die Tradition ein dingliches Recht.

Der Vertrag, auf den unmittelbar die Übergabe folgt *(pactum re initum)*, schließt alle Zwischenzeit zwischen der Schließung und Vollziehung aus und bedarf keines besonderen noch zu erwartenden Akts, wodurch das Seine des einen auf den anderen übertragen wird. Aber wenn zwischen beiden noch eine (bestimmte oder unbestimmte) Zeit zur Übergabe bewilligt ist, fragt sich: ob die Sache schon vor dieser durch den Vertrag das Seine des Acceptanten geworden, und das Recht des letzteren ein Recht in der Sache

a) Kant: „errichtet"; korr. Natorp.

sei, oder ob noch ein besonderer Vertrag, der allein die Übergabe betrifft, dazu kommen müsse, mithin das Recht durch die bloße Acceptation nur ein persönliches sei und allererst durch die Übergabe ein Recht in der Sache werde? — Daß es sich hiermit wirklich so, wie das letztere besagt, verhalte, erhellt aus nachfolgendem:

Wenn ich einen Vertrag über eine Sache, z. B. über ein Pferd, das ich erwerben will, schließe und nehme es zugleich mit in meinen Stall oder sonst in meinen physischen Besitz, so ist es mein *(vi pacti re initi)*, und mein Recht ist ein Recht in der Sache; lasse ich es aber in den Händen des Verkäufers, ohne mit ihm darüber besonders auszumachen, in wessen physischem Besitz (Inhabung) diese Sache vor meiner Besitznehmung *(apprehensio)*, mithin vor dem Wechsel des Besitzes sein solle: so ist dieses Pferd noch nicht mein, und mein Recht, was ich erwerbe, ist nur ein Recht gegen eine bestimmte Person, nämlich den Verkäufer, von ihm in den Besitz gesetzt zu werden *(poscendi traditionem)*, als subjektive Bedingung der Möglichkeit alles beliebigen Gebrauchs desselben, d. i. mein Recht ist nur ein persönliches Recht, von jenem die Leistung des Versprechens *(praestatio)*, mich in den Besitz der Sache zu setzen, zu fordern. Nun kann ich, wenn der Vertrag nicht zugleich die Übergabe (als *pactum re initum*) enthält, mithin eine Zeit zwischen dem Abschluß desselben und der Besitznehmung des Erworbenen verläuft, in dieser Zeit nicht | [276] anders zum Besitz gelangen als dadurch, daß ich einen besonderen rechtlichen, nämlich einen Besitzakt *(actum possessorium)* ausübe, der einen besonderen Vertrag ausmacht, und dieser ist, daß ich sage: ich werde die Sache (das Pferd) abholen lassen, wozu der Verkäufer einwilligt. Denn daß dieser eine Sache zum Gebrauche eines anderen auf eigene Gefahr in seine Gewahrsame nehmen werde, versteht sich nicht von selbst, sondern dazu gehört ein besonderer Vertrag, nach welchem der Veräußerer seiner Sache innerhalb

der bestimmten Zeit noch immer Eigentümer bleibt (und alle Gefahr, die die Sache treffen möchte, tragen muß), der Erwerbende aber nur dann, wann er über diese Zeit zögert, von dem Verkäufer dafür angesehen werden kann, als sei sie ihm überliefert. Vor diesem Besitzakt ist also alles durch den Vertrag Erworbene nur ein persönliches Recht, und der Promissar kann eine äußere Sache nur durch Tradition erwerben.

Dritter Abschnitt.

Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht.

§ 22.

Dieses Recht ist das des Besitzes eines äußeren Gegenstandes als einer Sache und des Gebrauchs desselben als einer Person. — Das Mein und Dein nach diesem Recht ist das häusliche und das Verhältnis in diesem Zustande ist das der Gemeinschaft freier Wesen, die durch den wechselseitigen Einfluß (der Person des einen auf das andere) nach dem Prinzip der äußeren Freiheit (Kausalität) eine Gesellschaft von Gliedern eines Ganzen (in Gemeinschaft stehender Personen) ausmachen, welches das Hauswesen heißt. — Die Erwerbungsart dieses Zustandes und in demselben geschieht weder durch eigenmächtige Tat *(facto)* noch durch bloßen Vertrag *(pacto)*, sondern durchs Gesetz *(lege)*, welches, weil es kein Recht in einer Sache, auch nicht ein bloßes Recht gegen eine Person, sondern auch ein Besitz derselben zugleich ist, ein über alles Sachen- und persönliche hinausliegendes Recht, nämlich das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person sein muß, welches ein natürliches Erlaubnisgesetz zur Folge hat, durch dessen Gunst uns eine solche Erwerbung möglich ist.

a) „in einer Sache, auch nicht ein bloßes Recht“ fehlt in der 2. Auflage.

§ 23. [277]

Die Erwerbung nach diesem Gesetz ist dem Gegenstande nach dreierlei: der Mann erwirbt ein Weib, das Paar erwirbt Kinder und die Familie Gesinde. — Alles dieses Erwerbliche ist zugleich unveräußerlich und das Recht des Besitzers dieser Gegenstände das allerpersönlichste.

Des Rechts der häuslichen Gesellschaft

erster Titel:

Das Eherecht.

§ 24.

Geschlechtsgemeinschaft *(commercium sexuale)* ist der wechselseitige Gebrauch, den ein Mensch von eines anderen Geschlechtsorganen und Vermögen macht *(usus membrorum et facultatum sexualium alterius)*, und entweder ein natürlicher (wodurch seines Gleichen erzeugt werden kann) oder unnatürlicher Gebrauch, und dieser entweder an einer Person ebendesselben Geschlechts, oder einem Tiere von einer anderen als der Menschen-Gattung; welche Übertretungen der Gesetze, unnatürliche Laster *(crimina carnis contra naturam)*, die auch unnennbar heißen, als Läsion der Menschheit in unserer eigenen Person durch gar keine Einschränkungen und Ausnahmen wider die gänzliche Verwerfung gerettet werden können.

Die natürliche Geschlechtsgemeinschaft ist nun entweder die nach der bloßen tierischen Natur *(vaga libido, venus vulgivaga, fornicatio)* oder nach dem Gesetz. — Die letztere ist die Ehe *(matrimonium)*, d. i. die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften. — Der Zweck, Kinder zu erzeugen und zu erziehen, mag immer ein Zweck der Natur sein, zu welchem sie die Neigung der Geschlechter gegeneinander einpflanzte; aber daß der Mensch, der sich verehelicht, diesen Zweck sich vorsetzen müsse, wird zur Rechtmäßigkeit dieser seiner Verbindung nicht erfordert; denn sonst würde, wenn

das Kinderzeugen aufhört; die Ehe sich zugleich von selbst auflösen.

Es ist nämlich, auch unter Voraussetzung der Lust zum wechselseitigen Gebrauch ihrer Geschlechts-
[278] eigenschaften, der Ehevertrag kein beliebiger, | sondern durchs Gesetz der Menschheit notwendiger Vertrag; d. i. wenn Mann und Weib einander ihren Geschlechtseigenschaften nach wechselseitig genießen wollen, so *müssen* sie sich notwendig verehelichen, und dieses ist nach Rechtsgesetzen der reinen Vernunft notwendig.

§ 25.

Denn der natürliche Gebrauch, den ein Geschlecht von den Geschlechtsorganen des anderen macht, ist ein *Genuß*, zu dem sich ein Teil dem anderen hingibt. In diesem Akt macht sich ein Mensch selbst zur Sache, welches dem Rechte der Menschheit an seiner eigenen Person widerstreitet. Nur unter der einzigen Bedingung ist dieses möglich, daß, indem die eine Person von der anderen *gleich als Sache* erworben wird, diese gegenseitig wiederum jene erwerbe; denn so gewinnt sie wiederum sich selbst und stellt ihre Persönlichkeit wieder her. Es ist aber der Erwerb eines Gliedmaßes am Menschen zugleich Erwerbung der ganzen Person, weil diese eine absolute Einheit ist; folglich ist die Hingebung und Annehmung eines Geschlechts zum Genuß des anderen nicht allein unter der Bedingung der Ehe zulässig, sondern auch *allein* unter derselben möglich. Daß aber dieses *persönliche* Recht es doch zugleich *auf dingliche Art* sei, gründet sich darauf, weil, wenn eines der Eheleute sich verlaufen oder sich in eines anderen Besitz gegeben hat, das andere es jederzeit und unweigerlich, gleich als eine Sache, in seine Gewalt zurückzubringen berechtigt ist.

§ 26.

Aus denselben Gründen ist das Verhältnis der Verehelichten ein Verhältnis der *Gleichheit* des Besitzes, sowohl der Personen, die einander wechselseitig besitzen (folglich nur in *Monogamie*, denn in einer

Polygamie gewinnt die Person, die sich weggibt, nur einen Teil desjenigen, dem sie ganz anheim fällt, und macht sich also zur bloßen Sache), als auch der Glücksgüter, wobei sie doch die Befugnis haben, sich, obgleich nur durch einen besonderen Vertrag, des Gebrauchs eines Teils derselben zu begeben.

Daß der Konkubinat keines zu Recht beständigen Kontrakts fähig sei, so wenig als die Verdingung einer Person zum einmaligen Genuß *(pactum fornicationis)*, folgt aus dem obigen Grunde. Denn | was den letzteren Vertrag betrifft, so wird [279] jedermann gestehen, daß die Person, welche ihn geschlossen hat, zur Erfüllung ihres Versprechens rechtlich nicht angehalten werden könnte, wenn es ihr gereuete; und so fällt auch der erstere, nämlich der des Konkubinats, (als *pactum turpe*) weg, weil dieser ein Kontrakt der Verdingung *(locatio-conductio)* sein würde, und zwar eines Gliedmaßes zum Gebrauch eines anderen, mithin wegen der unzertrennlichen Einheit der Glieder an einer Person diese[a]) sich selbst als Sache der Willkür des anderen hingeben würde; daher jeder Teil den eingegangenen Vertrag mit dem anderen aufheben kann, sobald es ihm beliebt, ohne daß der andere über Läsion seines Rechts gegründete Beschwerde führen kann. — Ebendasselbe gilt auch von der Ehe an der linken Hand, um die Ungleichheit des Standes beider Teile zur größeren Herrschaft des einen Teils über den anderen zu benutzen; denn in der Tat ist sie nach dem bloßen Naturrecht vom Konkubinat nicht unterschieden und keine wahre Ehe. — Wenn daher die Frage ist: ob es auch der Gleichheit der Verehelichten als solcher widerstreite, wenn das Gesetz von dem Manne in Verhältnis auf das Weib sagt: Er soll dein Herr (er der befehlende, sie der gehorchende Teil) sein, so kann dieses nicht als der natürlichen Gleichheit eines Menschenpaares widerstreitend angesehen werden, wenn dieser Herrschaft nur die natürliche Überlegenheit des Vermögens

a) 2. Auflage: „die“.

des Mannes über das weibliche in Bewirkung des gemeinschaftlichen Interesses des Hauswesens und des darauf gegründeten Rechts[a]) zum Befehl zum Grunde liegt, welches daher selbst aus der Pflicht der Einheit und Gleichheit in Ansehung des Zwecks abgeleitet werden kann.

§ 27.

Der Ehevertrag wird nur durch eheliche Beiwohnung *(copula carnalis)* vollzogen. Ein Vertrag zweier Personen beiderlei Geschlechts, mit dem geheimen Einverständnis, entweder sich der fleischlichen Gemeinschaft zu enthalten oder mit dem Bewußtsein eines oder beider Teile, dazu unvermögend zu sein, ist ein simulierter Vertrag und stiftet keine Ehe; kann auch durch jeden von beiden nach Belieben aufgelöst werden. Tritt aber das Unvermögen nur nachher ein, so kann jenes Recht durch diesen unverschuldeten Zufall nichts einbüßen.

[280] Die Erwerbung einer Gattin oder eines Gatten geschieht also nicht *facto* (durch die Beiwohnung) ohne vorhergehenden Vertrag, auch nicht *pacto* (durch den bloßen ehelichen Vertrag ohne nachfolgende Beiwohnung), sondern nur *lege:* d. i. als rechtliche Folge aus der Verbindlichkeit, in eine Geschlechtsverbindung nicht anders als vermittelst des wechselseitigen Besitzes der Personen, als welcher nur durch den gleichfalls wechselseitigen Gebrauch ihrer Geschlechtseigentümlichkeiten seine Wirklichkeit erhält, zu treten.

Des Rechts der häuslichen Gesellschaft

zweiter Titel:

Das Elternrecht.

§ 28.

Gleichwie aus der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, d. i. gegen die Menschheit in seiner eigenen Person ein Recht *(ius personale)* beider Geschlechter entsprang, sich als Personen wechselseitig einander auf

a) Mellin: „das . . gegründete Recht“.

dingliche Art durch Ehe zu erwerben: so folgt aus der Zeugung in dieser Gemeinschaft eine Pflicht der Erhaltung und Versorgung in Absicht auf ihr Erzeugnis; d. i. die Kinder als Personen haben hiermit zugleich ein ursprünglich-angeborenes (nicht angeerbtes) Recht auf ihre Versorgung durch die[a]) Eltern, bis sie vermögend sind, sich selbst zu erhalten; und zwar durchs Gesetz *(lege)* unmittelbar, d. i. ohne daß ein besonderer rechtlicher Akt dazu erforderlich ist.

Denn da das Erzeugte eine Person ist, und es unmöglich ist, sich von der Erzeugung eines mit Freiheit begabten Wesens durch eine physische Operation einen Begriff zu machen*): so ist es eine in prakti-

*) Selbst nicht, wie es möglich ist, daß Gott freie Wesen erschaffe; denn da wären, wie es scheint, alle künftigen Handlungen derselben, durch jenen ersten Akt vorherbestimmt, in der Kette der Naturnotwendigkeit enthalten, mithin nicht frei. Daß sie aber (wir Menschen) doch frei sind, beweist der kategorische Imperativ in moralisch-praktischer Absicht, wie durch einen Machtspruch der Vernunft, ohne daß diese doch die Möglichkeit dieses Verhältnisses einer Ursache zur Wirkung in theoretischer[b]) begreiflich machen kann, weil beide übersinnlich sind. — Was man ihr hierbei allein zumuten kann, wäre bloß: daß sie beweise, es sei in dem Begriffe von einer Schöpfung freier Wesen kein Widerspruch; und dieses kann dadurch gar wohl geschehen, daß gezeigt wird: der Widerspruch ereigne sich nur dann, wenn mit der Kategorie der Kausalität zugleich die Zeitbedingung, die im Verhältnis zu Sinnenobjekten nicht vermieden werden kann (daß nämlich der Grund einer Wirkung vor dieser vorhergehe), auch in das Verhältnis des Übersinnlichen zueinander hinübergezogen wird (welches auch wirklich, wenn jener Kausalbegriff in theoretischer Absicht objektive Realität bekommen soll, geschehen müßte); er — der Widerspruch — aber verschwinde, wenn in moralisch-praktischer, mithin nicht-sinnlicher Absicht die reine Kategorie (ohne ein ihr untergelegtes Schema) im Schöpfungsbegriffe gebraucht wird.

Der philosophische Rechtslehrer wird diese Nachforschung bis zu den ersten Elementen der Transszendentalphilosophie in einer Metaphysik der Sitten nicht für un-

a) „die" fehlt in der 2. Auflage.
b) sc. Absicht; Hartenstein setzt hinzu: „Hinsicht".

[281] scher | Hinsicht ganz richtige und auch notwendige Idee, den Akt der Zeugung als einen solchen anzusehen, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt und eigenmächtig in sie herübergebracht haben; für welche Tat auf den Eltern nun auch eine Verbindlichkeit haftet, sie, soviel in ihren Kräften ist, mit diesem ihrem Zustande zufrieden zu machen. — Sie können ihr Kind nicht gleichsam als ihr Gemächsel (denn ein solches kann kein mit Freiheit begabtes Wesen sein) und als ihr Eigentum zerstören oder es auch nur dem Zufall überlassen, weil sie[a]) an ihm nicht bloß ein Weltwesen, sondern auch einen Weltbürger in einen Zustand herüberzogen[b]), der ihnen nun auch nach Rechtsbegriffen nicht gleichgültig sein kann.

§ 29.

Aus dieser Pflicht entspringt auch notwendig das Recht der Eltern zur Handhabung und Bildung des Kindes, solange es des eigenen Gebrauchs seiner Gliedmaßen, imgleichen des Verstandesgebrauchs noch nicht mächtig ist, außer der Ernährung und Pflege es zu erziehen, und sowohl pragmatisch, damit es künftig sich selbst erhalten und fortbringen könne, als auch moralisch, weil sonst die Schuld ihrer Verwahrlosung auf die Eltern fallen würde, — es zu bilden; alles bis zur Zeit der Entlassung *(emancipatio)*, da diese sowohl ihrem väterlichen Recht zu befehlen als auch allem Anspruch auf Kostenerstattung für ihre bisherige Verpflegung und Mühe entsagen, wofür und nach vollendeter Erziehung sie der Kinder ihre Verbindlichkeit (gegen die Eltern) nur als bloße Tugendpflicht, nämlich als Dankbarkeit in Anschlag bringen können.

[282] Aus dieser[c]) Persönlichkeit der ersteren folgt nun

nötige Grübelei erklären, die sich in zwecklose Dunkelheit verliert, wenn er die Schwierigkeit der zu lösenden Aufgabe und doch auch die Notwendigkeit, hierin den Rechtsprinzipien genug zu tun, in Überlegung zieht.

a) „sie" Zusatz Hartensteins und Schuberts.
b) Akademie-Ausgabe: „herüber gezogen".
c) „der"? [Natorp].

auch, daß, da die Kinder nie als Eigentum der Eltern angesehen werden können, aber doch zum Mein und Dein derselben gehören (weil sie gleich den Sachen im Besitz der Eltern sind und aus jedes anderen Besitz selbst wider ihren Willen in diesen zurückgebracht werden können), das Recht der ersteren kein bloßes Sachenrecht, mithin nicht veräußerlich *(ius personalissimum)*, aber auch nicht ein bloß persönliches, sondern ein auf dingliche Art persönliches Recht ist.

Hierbei fällt also in die Augen, daß der Titel eines auf dingliche Art persönlichen Rechts in der Rechtslehre noch über dem des Sachen- und persönlichen Rechts notwendig hinzukommen müsse, jene bisherige Einteilung also nicht vollständig gewesen ist, weil, wenn von dem Recht der Eltern an den Kindern als einem Stück ihres Hauses die Rede ist, jene sich nicht bloß auf die Pflicht der Kinder berufen dürfen zurückzukehren, wenn sie entlaufen sind, sondern sich ihrer als Sachen (verlaufener Haustiere) zu bemächtigen und sie einzufangen berechtigt sind.

Des Rechts der häuslichen Gesellschaft

dritter Titel:

Das Hausherren-Recht.

§ 30.

Die Kinder des Hauses, die mit den Eltern zusammen eine Familie ausmachten, werden, auch ohne allen Vertrag der Aufkündigung ihrer bisherigen Abhängigkeit, durch die bloße Gelangung zu dem Vermögen ihrer Selbsterhaltung (sowie es teils als natürliche Volljährigkeit dem allgemeinen Laufe der Natur überhaupt, teils ihrer besonderen Naturbeschaffenheit gemäß eintritt), mündig *(maiorennes)*, d. i. ihre eigenen Herren *(sui iuris)*, und erwerben dieses Recht ohne besonderen rechtlichen Akt, mithin bloß durchs Gesetz *(lege)*, — sind den Eltern für ihre Erziehung nichts schuldig, sowie gegenseitig die letzteren ihrer Verbindlichkeit gegen diese auf ebendieselbe Art loswerden, hiermit beide ihre natürliche Freiheit gewinnen

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

oder wiedergewinnen, — die häusliche Gesellschaft aber, welche nach dem Gesetz notwendig war, nunmehr aufgelöst wird.

Beide Teile können nun wirklich ebendasselbe [283] Hauswesen, aber in | einer anderen Form der[a]) Verpflichtung, nämlich als Verknüpfung des Hausherrn mit dem Gesinde (den Dienern oder Dienerinnen des Hauses), mithin eben diese häusliche Gesellschaft, aber jetzt als hausherrliche *(societas herilis)* erhalten, durch einen Vertrag, durch[b]) den der erstere mit den mündig gewordenen Kindern oder, wenn die Familie keine Kinder hat, mit anderen freien Personen (der Hausgenossenschaft) eine häusliche Gesellschaft stiften, welche eine ungleiche Gesellschaft (des Gebietenden oder der Herrschaft, und der Gehorchenden, d. i. der Dienerschaft, *imperantis et subiecti domestici*) sein würde.

Das Gesinde gehört nun zu dem Seinen des Hausherrn, und zwar, was die Form (den Besitzstand) betrifft, gleich als nach einem Sachenrecht; denn der Hausherr kann, wenn es ihm entläuft, es durch einseitige Willkür in seine Gewalt bringen; was aber die Materie betrifft, d. i. welchen Gebrauch er von diesen seinen Hausgenossen machen kann, so kann er sich nie als Eigentümer desselben *(dominus servi)* betragen; weil er nur durch Vertrag unter seine Gewalt gebracht ist, ein Vertrag aber, durch den ein Teil zum Vorteil des anderen auf seine ganze Freiheit Verzicht tut, mithin aufhört, eine Person zu sein, folglich auch keine Pflicht hat, einen Vertrag zu halten, sondern nur Gewalt anerkennt, in sich selbst widersprechend, d. i. null und nichtig ist. (Von dem Eigentumsrecht gegen den, der sich durch ein Verbrechen seiner Persönlichkeit verlustig gemacht hat, ist hier nicht die Rede.)

Dieser Vertrag also der Hausherrschaft mit dem Gesinde kann nicht von solcher Beschaffenheit sein, daß der Gebrauch desselben ein Verbrauch sein würde, worüber das Urteil aber nicht bloß dem Haus-

a) „Form der" fehlt in der 2. Auflage.

b) „durch", Zusatz Natorps; Hartenstein, Schubert: „den ... Hausgenossenschaft) schließt".

herrn, sondern auch der Dienerschaft (die also nie Leibeigenschaft sein kann) zukommt; kann also nicht auf lebenslängliche, sondern allenfalls nur auf unbestimmte[a]) Zeit, binnen der ein Teil dem anderen die Verbindung aufkündigen darf, geschlossen werden. Die Kinder aber (selbst die eines durch sein Verbrechen zum Sklaven Gewordenen) sind jederzeit frei. Denn frei geboren ist jeder Mensch, weil er noch nichts verbrochen hat, und die Kosten der Erziehung bis zu seiner Volljährigkeit können ihm auch nicht als eine Schuld angerechnet werden, die er zu tilgen habe. Denn der Sklave müßte, wenn er könnte, seine Kinder auch erziehen, ohne ihnen dafür Kosten zu verrechnen; der Besitzer des Sklaven tritt also bei dieses seinem Unvermögen in die Stelle seiner Verbindlichkeit.

* *
*

Man sieht also[b]) auch hier, wie unter beiden vori- [284]
gen Titeln, daß es ein auf dingliche Art persönliches Recht (der Herrschaft über das Gesinde) gebe; weil man sie zurückholen und als das äußere Seine von jedem Besitzer abfordern kann, ehe noch die Gründe, welche sie dazu vermocht haben mögen, und ihr Recht untersucht werden dürfen.

Dogmatische Einteilung aller erwerblichen Rechte aus Verträgen.

§ 31.

Von einer metaphysischen Rechtslehre kann gefordert werden, daß sie *a priori* die Glieder der Einteilung *(divisio logica)* vollständig und bestimmt aufzähle und so ein wahres System derselben aufstelle; statt dessen alle empirische Einteilung bloß fragmentarisch *(partitio)* ist und es ungewiß läßt, ob es nicht noch mehr Glieder gebe, welche zur Aus-

a) 2. Aufl.: „bestimmte“.
b) fehlt in der 2. Auflage.

füllung der ganzen Sphäre des eingeteilten[a]) Begriffs erfordert würden. — Eine Einteilung nach einem Prinzip *a priori* (im Gegensatz der empirischen) kann man nun dogmatisch nennen.

Aller Vertrag besteht an sich, d. i. objektiv betrachtet, aus zwei rechtlichen Akten: dem Versprechen und der Annehmung desselben; die Erwerbung durch die letztere (wenn es nicht ein *pactum re*[b]) *initum* ist, welches Übergabe erfordert) ist nicht ein Teil, sondern die rechtlich notwendige Folge desselben. — Subjektiv aber erwogen, d. i. als Antwort auf die Frage: ob jene nach der Vernunft notwendige Folge (welche die Erwerbung sein sollte) auch wirklich erfolgen (physische Folge sein) werde, dafür habe ich durch die Annehmung des Versprechens noch keine Sicherheit. Diese ist also, als äußerlich zur Modalität des Vertrages, nämlich der Gewißheit der Erwerbung durch denselben gehörend, ein Ergänzungsstück zur Vollständigkeit der Mittel zur Erreichung der Absicht des Vertrags, nämlich der Erwerbung. — Es treten zu diesem Behuf drei Personen auf: der Promittent, der Acceptant und der Kavent; durch welchen letzteren und seinen besonderen Vertrag mit dem Promittenten der Acceptant zwar nichts mehr in Ansehung des Objekts, aber doch der Zwangsmittel gewinnt, zu dem Seinen zu gelangen.

[285] Nach diesen Grundsätzen der logischen (rationalen) Einteilung gibt es nun eigentlich nur drei einfache und reine Vertragsarten; der vermischten aber und empirischen, welche zu den Prinzipien des Mein und Dein nach bloßen Vernunftgesetzen noch statutarische und konventionelle hinzutun, gibt es unzählige; sie liegen aber außerhalb dem Kreise der metaphysischen Rechtslehre, die hier allein verzeichnet werden soll.

Alle Verträge nämlich haben entweder A. einseitigen Erwerb (wohltätiger Vertrag), oder B. wechselseitigen (belästigter Vertrag), oder gar keinen Erwerb, sondern nur C. Sicherheit des Seinen

a) 2. Aufl.: „eigentlichen".
b) 2. Aufl.: *„in re"*.

(der einerseits wohltätig, anderseits doch auch zugleich belästigend sein kann) zur Absicht.

A. Der **wohltätige** Vertrag *(pactum gratuitum)* ist:

a) Die Aufbewahrung des anvertrauten Guts *(depositum)*.

b) Das Verleihen einer Sache *(commodatum)*.

c) Die Verschenkung *(donatio)*.

B. Der **belästigte** Vertrag:

I. Der Veräußerungsvertrag *(permutatio late sic dicta)*.

a) Der Tausch *(permutatio stricte sic dicta)*: Ware gegen Ware.

b) Der Kauf und Verkauf *(emtio, venditio)*: Ware gegen Geld.

c) Die Anleihe *(mutuum)*: Veräußerung einer Sache unter der Bedingung, sie nur der Spezies nach wieder zu erhalten (z. B. Getreide gegen Getreide, oder Geld gegen Geld).

II. Der Verdingungsvertrag[a]) *(locatio, conductio)*.

α) Die Verdingung meiner Sache an einen anderen zum Gebrauch derselben *(locatio rei)*, welche, wenn sie nur *in specie* wiedererstattet werden darf, als belästigter Vertrag auch mit Verzinsung verbunden sein kann *(pactum usurarium)*.

β) Der Lohnvertrag *(locatio operae)*, d. i. die Bewilligung des Gebrauchs meiner Kräfte an einen anderen für einen bestimmten Preis *(merces)*. Der Arbeiter nach diesem Vertrage ist der Lohndiener *(mercennarius)*.

γ) Der Bevollmächtigungsvertrag *(mandatum)*: die Geschäftsführung an der Stelle und im Namen eines anderen, welche, wenn sie bloß an des anderen Stelle, nicht zugleich in seinem (des Vertretenen) Namen geführt wird, Geschäftsführung ohne Auftrag *(gestio negotii)*; wird sie aber im Namen des anderen | verrichtet, Mandat heißt, [286] das hier, als Verdingungsvertrag, ein belästigter Vertrag *(mandatum onerosum)* ist.

a) 2. Aufl.: „Verbindungsvertrag".

C. Der **Zusicherungsvertrag** *(cautio)*:

a) Die Verpfändung und Pfandnehmung zusammen *(pignus)*.

b) Die Gutsagung für das Versprechen eines anderen *(fideiussio)*.

c) Die persönliche Verbürgung *(praestatio obsidis)*.

In dieser Tafel aller Arten der Übertragung *(translatio)* des Seinen auf einen anderen finden sich Begriffe von Objekten oder Werkzeugen dieser Übertragung vor, welche ganz empirisch zu sein scheinen[a]) und selbst ihrer Möglichkeit nach in einer metaphysischen Rechtslehre eigentlich nicht Platz haben, in der die Einteilungen nach Prinzipien *a priori* gemacht werden müssen, mithin von der Materie des Verkehrs (welche konventionell sein könnte) abstrahiert und bloß auf die Form gesehen werden muß, dergleichen der Begriff des Geldes im Gegensatz mit aller anderen veräußerlichen Sache, nämlich der Ware, im Titel des Kaufs und Verkaufs, oder der eines Buchs ist. — Allein es wird sich zeigen, daß jener Begriff des größten und brauchbarsten aller Mittel des Verkehrs der Menschen mit Sachen, Kauf und Verkauf (Handel) genannt, imgleichen der eines Buchs als das[b]) des größten Verkehrs der Gedanken, sich doch in lauter intellektuelle Verhältnisse auflösen lasse und so die Tafel der reinen Verträge nicht durch empirische Beimischung verunreinigen dürfe.

I.

Was ist Geld?

Geld ist eine Sache, deren Gebrauch nur dadurch möglich ist, daß man sie veräußert. Dies ist eine gute Namenerklärung desselben (nach Achenwall), nämlich hinreichend zur Unterscheidung dieser

a) „scheinen", Zusatz Hartensteins.

b) eigentlich: „des".

Art Gegenstände der Willkür von allen anderen; aber sie gibt uns keinen Aufschluß über die Möglichkeit einer solchen Sache. Doch sieht man soviel daraus: daß erstlich diese Veräußerung im Verkehr nicht als Verschenkung, sondern als zur *wechselseitigen Erwerbung* (durch ein *pactum onerosum*) beabsichtigt ist; zweitens, daß, da es als ein[a]) (in einem Volke) allgemein beliebtes bloßes *Mittel* des Handels, was an sich keinen Wert hat, im Gegensatz einer Sache als *Ware* (d. i. des | jenigen, was einen solchen hat und sich [287] auf das besondere Bedürfnis eines oder des anderen im Volke bezieht) gedacht wird, es alle Ware *repräsentiert*.

Ein Scheffel Getreide hat den größten direkten Wert als Mittel zu menschlichen Bedürfnissen. Man kann damit Tiere füttern, die uns zur Nahrung, zur Bewegung und zur Arbeit an unserer Statt dienen[b]), und dann auch vermittelst desselben also Menschen vermehren und erhalten, welche nicht allein jene Naturprodukte immer wieder erzeugen, sondern auch durch Kunstprodukte allen unseren Bedürfnissen zu Hilfe kommen können; zur Verfertigung unserer Wohnung, Kleidung, ausgesuchtem Genusse und aller Gemächlichkeit überhaupt, welche die Güter der Industrie ausmachen. Der Wert des Geldes ist dagegen nur indirekt. Man kann es selbst nicht genießen oder als ein solches irgend wozu unmittelbar gebrauchen; aber doch ist es ein Mittel, was unter allen Sachen von der höchsten Brauchbarkeit ist.

Hierauf läßt sich vorläufig eine *Realdefinition* des Geldes gründen: es ist das allgemeine *Mittel, den Fleiß der Menschen gegeneinander zu verkehren*, so: daß der Nationalreichtum, insofern er vermittelst des Geldes erworben worden, eigentlich nur die Summe des Fleißes ist, mit dem Menschen sich untereinander lohnen, und welcher durch das in dem Volk umlaufende Geld repräsentiert wird.

Die Sache nun, welche *Geld* heißen soll, muß also selbst soviel *Fleiß* gekostet haben, um sie her-

a) „ein" fehlt in der 2. Auflage.
b) „dienen", Zusatz Hartensteins.

vorzubringen oder auch anderen Menschen in die Hände zu schaffen, daß dieser demjenigen *Fleiß*, durch welchen die Ware (in Natur- oder Kunstprodukten) hat erworben werden müssen und gegen welchen jener ausgetauscht wird, gleichkomme. Denn wäre es leichter, den Stoff, der Geld heißt, als die Ware anzuschaffen, so käme mehr Geld zu Markte, als Ware feil steht; und weil der Verkäufer[a]) mehr Fleiß auf seine Ware verwenden müßte als der Käufer, dem das Geld schneller zuströmt, so würde der Fleiß in Verfertigung der Ware und so das Gewerbe überhaupt mit dem Erwerbfleiß, der den öffentlichen Reichtum zur Folge hat, zugleich schwinden und verkürzt werden. — Daher können Banknoten und Assignaten nicht für Geld angesehen werden, ob sie gleich eine Zeit hindurch die Stelle desselben vertreten; weil es beinahe gar keine Arbeit kostet, sie zu verfertigen, und ihr Wert sich bloß auf die Meinung der ferneren Fortdauer der bisher gelungenen Umsetzung derselben in *Barschaft* gründet, welche bei einer etwaigen Entdeckung,
[288] | daß die letztere nicht in einer zum leichten und sicheren Verkehr hinreichenden Menge da sei, plötzlich verschwindet und[b]) den Ausfall der Zahlung unvermeidlich macht. — So ist der Erwerbfleiß derer, welche die Gold- und Silberbergwerke in Peru oder Neumexiko anbauen, vornehmlich bei den so vielfältig mißlingenden Versuchen eines vergeblich angewandten Fleißes im Aufsuchen der Erzgänge wahrscheinlich noch größer, als der auf die Verfertigung der Waren in Europa verwendete, und würde als unvergolten, mithin von selbst nachlassend, jene Länder bald in Armut sinken lassen, wenn nicht der Fleiß Europens dagegen, eben durch diese Materialien gereizt, sich proportionierlich zugleich erweiterte, um bei jenen die Lust zum Bergbau durch ihnen angebotene Sachen des Luxus beständig rege zu erhalten: sodaß immer Fleiß gegen Fleiß in Konkurrenz kommen.

Wie ist es aber möglich, daß das, was anfänglich Ware war, endlich Geld ward? Wenn ein großer und

a) Kant: „Käufer"; korr. Hartenstein, Schubert.
b) „und" fehlt in der 2. Auflage.

machthabender Vertuer einer Materie, die er anfangs bloß zum Schmuck und Glanz seiner Diener (des Hofes) brauchte (z. B. Gold, Silber, Kupfer oder eine Art schöner Muschelschalen, Kauris, oder auch wie in Kongo eine Art Matten, Makuten genannt, oder wie am Senegal Eisenstangen und auf der Guineaküste selbst Negersklaven); d. i. wenn ein Landesherr die Abgaben von seinen Untertanen in dieser Materie (als Ware) einfordert und die, deren Fleiß in Anschaffung derselben dadurch bewegt werden soll, mit ebendenselben[a]) nach Verordnungen des Verkehrs unter und mit ihnen überhaupt (auf einem Markt oder einer Börse) wieder lohnt. — Dadurch allein hat (meinem Bedünken nach) eine Ware ein gesetzliches Mittel des Verkehrs des Fleißes der Untertanen untereinander und hiermit auch des Staatsreichtums d. i. Geld werden können.

Der intellektuelle Begriff, dem der empirische vom Gelde untergelegt ist, ist also der von einer Sache, die, im Umlauf des Besitzes begriffen *(permutatio publica)*, den Preis aller anderen Dinge (Waren) bestimmt, unter welche letztere sogar Wissenschaften, sofern sie anderen nicht umsonst gelehrt werden, gehören; dessen Menge also in einem Volk die Begüterung *(opulentia)* desselben ausmacht. Denn Preis *(pretium)* ist das öffentliche Urteil über den Wert *(valor)* einer Sache in Verhältnis auf die proportionierte Menge desjenigen, was das allgemeine stellvertretende Mittel der gegenseitigen Vertauschung des Fleißes (des Umlaufs) ist. — Daher werden, wo der Verkehr groß ist, weder Gold noch | Kupfer für eigentliches Geld, [289]
sondern nur für Ware gehalten; weil von dem ersteren zu wenig, vom anderen zu viel da ist, um es leicht in Umlauf zu bringen und dennoch in so kleinen Teilen zu haben, als zum Umsatz gegen Ware oder eine Menge derselben im kleinsten Erwerb nötig ist. Silber (weniger oder mehr mit Kupfer versetzt) wird daher im großen Verkehr der Welt für das eigentliche Material des Geldes und den Maßstab der Berechnung aller Preise genommen; die übrigen Metalle (noch

a) sc. Materien; Mellin: „ebenderselben“.

viel mehr also die unmetallischen Materien) können nur in einem Volk von kleinem Verkehr stattfinden. — Die ersteren beiden, wenn sie nicht bloß gewogen, sondern auch gestempelt, d. i. mit einem Zeichen, für wieviel sie gelten sollen, versehen worden, sind gesetzliches Geld, d. i. Münze.

„Geld ist also (nach Adam Smith) derjenige Körper, dessen Veräußerung das Mittel und zugleich der Maßstab des Fleißes ist, mit welchem Menschen und Völker untereinander Verkehr treiben." — Diese Erklärung führt den empirischen Begriff des Geldes dadurch auf den intellektuellen hinaus, daß sie nur auf die Form der wechselseitigen Leistungen im belästigten Vertrage sieht (und von dieser ihrer Materie abstrahiert), und so auf den Rechtsbegriff in der Umsetzung des Mein und Dein *(commutatio late sic dicta)* überhaupt, um die obige Tafel einer dogmatischen Einteilung *a priori,* mithin der Metaphysik des Rechts als eines Systems angemessen vorzustellen.

II.

Was ist ein Buch?

Ein Buch ist eine Schrift (ob mit der Feder oder durch Typen auf wenig oder viel Blättern verzeichnet, ist hier gleichgültig), welche eine Rede vorstellt, die jemand durch sichtbare Sprachzeichen an das Publikum hält. — Der, welcher zu diesem in seinem eigenen Namen spricht, heißt der Schriftsteller *(autor).* Der, welcher durch eine Schrift im Namen eines anderen (des Autors) öffentlich redet, ist der Verleger. Dieser, wenn er es mit jenes seiner Erlaubnis tut, ist der rechtmäßige; tut er es aber ohne dieselbe, der unrechtmäßige Verleger, d. i. der Nachdrucker. Die Summe aller Kopien der Urschrift (Exemplare) ist der Verlag.

Der Büchernachdruck ist von Rechts wegen verboten.

Schrift ist nicht unmittelbar Bezeichnung eines Begriffs (wie etwa ein Kupferstich, der als Por-
[290] trät, oder ein Gipsabguß, der als die | Büste eine be-

stimmte Person vorstellt), sondern eine Rede ans Publikum, d. i. der Schriftsteller spricht durch den Verleger öffentlich. — Dieser aber, nämlich der Verleger, spricht (durch seinen Werkmeister, *operarius*, den Drucker) nicht in seinem eigenen Namen (denn sonst würde er sich für den Autor ausgeben), sondern im Namen des Schriftstellers, wozu er also nur durch eine ihm von dem letzteren erteilte Vollmacht (*mandatum*) berechtigt ist. — Nun spricht der Nachdrucker durch seinen eigenmächtigen Verlag zwar auch im Namen des Schriftstellers, aber ohne dazu Vollmacht zu haben (*gerit se mandatarium absque mandato*); folglich begeht er an dem von dem Autor bestellten (mithin einzig rechtmäßigen) Verleger ein Verbrechen der Entwendung des Vorteils, den der letztere aus dem Gebrauch seines Rechts ziehen konnte und wollte (*furtum usus*); also ist der Büchernachdruck von Rechts wegen verboten.

Die Ursache des rechtlichen Anscheins einer gleichwohl beim ersten Anblick so stark auffallenden Ungerechtigkeit, als der Büchernachdruck ist, liegt darin: daß das Buch einerseits ein körperliches Kunstprodukt (*opus mechanicum*) ist, was nachgemacht werden kann (von dem, der sich im rechtmäßigen Besitz eines Exemplars desselben befindet), mithin daran ein Sachenrecht statthat; anderseits aber ist das Buch auch bloße Rede des Verlegers ans Publikum, die dieser, ohne dazu Vollmacht vom Verfasser zu haben, öffentlich nicht nachsprechen darf (*praestatio operae*), ein persönliches Recht, und nun besteht der Irrtum darin, daß beides miteinander verwechselt wird.

* *
*

Die Verwechslung des persönlichen Rechts mit dem Sachenrecht ist noch in einem anderen, unter den Verdingungsvertrag gehörigen Falle (B. II. α), nämlich dem der Einmietung (*ius incolatus*), ein Stoff zu Streitigkeiten. — Es fragt sich nämlich: ist der Eigentümer, wenn er sein an jemanden vermietetes Haus (oder seinen Grund) vor Ablauf der Mietszeit an einen

anderen verkauft, verbunden, die Bedingung[a]) der fortdauernden Miete dem Kaufkontrakte beizufügen, oder kann man sagen: Kauf bricht Miete (doch in einer durch den Gebrauch bestimmten Zeit der Aufkündigung)? — Im ersteren Falle hätte das Haus wirklich eine Belästigung *(onus)* auf sich liegend, ein Recht
[291] in dieser Sache, das | der Mieter sich an derselben (dem Hause) erworben hätte; welches auch wohl geschehen kann (durch Ingrossation des Mietskontrakts auf das Haus), aber alsdann kein bloßer Mietskontrakt sein würde, sondern wozu noch ein anderer Vertrag (dazu sich nicht viel Vermieter verstehen würden) hinzukommen müßte. Also gilt der Satz: „Kauf bricht Miete", d. i. das volle Recht in einer Sache (das Eigentum) überwiegt alles persönliche Recht, was mit ihm nicht zusammen bestehen kann; wobei doch die Klage aus dem Grunde des letzteren dem Mieter offen bleibt, ihn wegen des aus der Zerreißung des Kontrakts entspringenden Nachteils schadenfrei zu halten.

Episodischer Abschnitt.

Von der idealen Erwerbung eines äußeren Gegenstandes der Willkür.

§ 32.

Ich nenne diejenige Erwerbung ideal, die keine Kausalität in der Zeit enthält, mithin eine bloße Idee der reinen Vernunft zum Grunde hat. Sie ist nichtsdestoweniger wahre, nicht eingebildete Erwerbung und heißt nur darum nicht real, weil der Erwerbakt nicht empirisch ist, indem das Subjekt von einem anderen, der entweder noch nicht ist (von dem man bloß die Möglichkeit annimmt, daß er sei), oder indem dieser eben aufhört zu sein oder, wenn er nicht mehr ist, erwirbt, mithin die Gelangung zum Besitz eine bloße praktische Idee der Vernunft ist. — Es sind die drei Erwerbungsarten: 1. durch Er-

a) 2. Auflage: „Bedingungen".

sitzung, 2. durch Beerbung, 3. durch unsterbliches Verdienst *(meritum immortale)*, d. i. der[a]) Anspruch auf den guten Namen nach dem Tode. Alle drei können zwar nur im öffentlichen rechtlichen Zustande ihren Effekt haben, gründen sich aber nicht nur auf der Konstitution desselben und willkürlichen Statuten, sondern sind auch *a priori* im Naturzustande und zwar notwendig zuvor denkbar, um hernach die Gesetze in der bürgerlichen Verfassung danach einzurichten *(sunt iuris naturae)*.

I.

Die Erwerbungsart durch Ersitzung.

§ 33.

Ich erwerbe das Eigentum eines anderen bloß durch den langen Besitz *(usucapio)*; nicht weil ich dieses[b]) seine Einwilligung dazu recht|mäßig vor- [292]
aussetzen darf *(per consensum praesumtum)*, noch weil ich, da er nicht widerspricht, annehmen kann, er habe seine Sache aufgegeben *(rem derelictam)*, sondern weil, wenn es auch einen wahren und auf diese Sache als Eigentümer Anspruch machenden (Prätendenten) gäbe, ich ihn doch bloß durch meinen langen Besitz ausschließen, sein bisheriges Dasein ignorieren und gar, als ob er zur Zeit meines Besitzes nur als Gedankending existierte, verfahren darf; wenn ich gleich von seiner Wirklichkeit sowohl als der seines Anspruchs hinterher benachrichtigt sein möchte. — Man nennt diese Art der Erwerbung nicht ganz richtig die durch Verjährung *(per praescriptionem)*; denn die Ausschließung ist nur als die Folge von jener anzusehen; die Erwerbung muß vorhergegangen sein. — Die Möglichkeit, auf diese Art zu erwerben, ist nun zu beweisen.

Wer nicht einen beständigen Besitzakt *(actus possessorius)* einer äußeren Sache als der seinen ausübt, wird mit Recht als einer, der (als Besitzer) gar

a) „der" fehlt in der 2. Auflage.
b) 2. Auflage: „diese".

nicht existiert, angesehen; denn er kann nicht über Läsion klagen, solange er sich nicht zum Titel eines Besitzers berechtigt; und wenn er sich hintennach, da schon ein anderer davon Besitz genommen hat, auch dafür erklärte, so sagt er doch nur, er sei ehedem einmal Eigentümer gewesen, aber nicht, er sei es noch, und der Besitz sei ohne einen kontinuierlichen rechtlichen Akt ununterbrochen[a]) geblieben. — Es kann also nur ein rechtlicher und zwar sich kontinuierlich erhaltender und dokumentierter Besitzakt sein, durch welchen er bei einem langen Nichtgebrauch sich das Seine sichert.

Denn setzet: die Versäumung dieses Besitzakts hätte nicht die Folge, daß ein anderer auf seinen gesetzmäßigen und ehrlichen Besitz *(possessio bonae fidei)* einen zu Recht beständigen *(possessio irrefragabilis)* gründe und die Sache, die in seinem Besitz ist, als von ihm erworben ansehe, so würde gar keine Erwerbung peremtorisch (gesichert), sondern alle nur provisorisch (einstweilig) sein; weil die Geschichtskunde ihre Nachforschung bis zum ersten Besitzer und dessen Erwerbakt hinauf zurückzuführen nicht vermögend ist. — Die Präsumtion, auf welcher sich die Ersitzung *(usucapio)* gründet, ist also nicht bloß rechtmäßig (erlaubt, *iusta*) als Vermutung, sondern auch rechtlich *(praesumtio iuris et de iure)* als Voraussetzung nach Zwangsgesetzen *(suppositio legalis)*: wer seinen Besitzakt zu dokumentieren verabsäumt, hat seinen Anspruch auf den dermaligen Besitzer verloren, wobei die Länge der
[293] Zeit der Verabsäumung (die gar | nicht bestimmt werden kann und darf) nur zum Behuf der Gewißheit dieser Unterlassung angeführt wird. Daß aber ein bisher unbekannter Besitzer, wenn jener Besitzakt (es sei auch ohne seine Schuld) unterbrochen worden, die Sache immer wiedererlangen (vindizieren) könne *(dominia rerum incerta facere)*, widerspricht dem obigen Postulat der rechtlich-praktischen Vernunft.

Nun kann ihm aber, wenn er ein Glied des gemeinen Wesens ist, d. i. im bürgerlichen Zustande, der Staat wohl seinen Besitz (stellvertretend) erhalten, ob

a) 2. Auflage: „unterbrochen".

dieser gleich als Privatbesitz unterbrochen war, und der jetzige Besitzer darf seinen Titel der Erwerbung bis zur ersten nicht beweisen noch auch sich auf den der Ersitzung gründen. Aber im Naturzustande ist der letztere rechtmäßig, nicht eigentlich eine Sache dadurch zu erwerben, sondern ohne einen rechtlichen Akt sich im Besitz derselben zu erhalten; welche Befreiung von Ansprüchen denn auch Erwerbung genannt zu werden pflegt. — Die Präskription des älteren Besitzers gehört also zum Naturrecht *(est iuris naturae)*.

II.

Die Beerbung. *(Acquisitio hereditatis.)*

§ 34.

Die Beerbung ist die Übertragung *(translatio)* der Habe und des Guts eines Sterbenden auf den Überlebenden durch Zusammenstimmung des Willens beider. — Die Erwerbung des Erbnehmers *(heredis instituti)* und die Verlassung des Erblassers *(testatoris)*, d. i. dieser Wechsel des Mein und Dein, geschieht in einem Augenblick *(articulo mortis)*, nämlich da der letztere eben aufhört zu sein, und ist also eigentlich keine Übertragung *(translatio)* im empirischen Sinn, welche zwei Aktus nacheinander, nämlich wo der eine zuerst seinen Besitz verläßt und darauf der andere darin eintritt, voraussetzt, sondern eine ideale Erwerbung. — Da die Beerbung ohne Vermächtnis *(dispositio ultimae voluntatis)* im Naturzustande nicht gedacht werden kann, und, ob es ein Erbvertrag *(pactum successorium)* oder einseitige Erbeseinsetzung *(testamentum)* sei, es bei der Frage: ob und wie gerade in demselben Augenblick, da das Subjekt aufhört zu sein, ein Übergang des Mein und Dein mög | lich sei, ankommt[a]), so muß die [294]
Frage: Wie ist die Erwerbart durch Beerbung möglich? von den mancherlei möglichen Formen ihrer Ausführung (die nur in einem gemeinen Wesen stattfinden) unabhängig untersucht werden.

„Es ist möglich, durch Erbeseinsetzung zu er-

a) „nicht ankommt"? [Natorp].

werben.“ — Denn der Erblasser Cajus verspricht und erklärt in seinem letzten Willen dem Titius[a]), der nichts von jenem Versprechen weiß, seine Habe solle im Sterbefall auf diesen übergehen, und bleibt also, solange er lebt, alleiniger Eigentümer derselben. Nun kann zwar durch den bloßen einseitigen Willen nichts auf den anderen übergehen, sondern es wird über dem Versprechen noch Annehmung *(acceptatio)* des anderen Teils dazu erfordert und ein gleichzeitiger Wille *(voluntas simultanea)*, welcher jedoch hier mangelt; denn solange Cajus lebt, kann Titius[b]) nicht ausdrücklich acceptieren, um dadurch zu erwerben: weil jener nur auf den Fall des Todes versprochen hat (denn sonst wäre das Eigentum einen Augenblick gemeinschaftlich, welches nicht der Wille des Erblassers ist). — Dieser aber erwirbt doch stillschweigend ein eigentümliches Recht an der Verlassenschaft als ein Sachenrecht, nämlich ausschließlich, sie zu acceptieren *(ius in re iacente)*, daher diese in dem gedachten Zeitpunkt *hereditas iacens* heißt. Da nun jeder Mensch notwendigerweise (weil er dadurch wohl gewinnen, nie aber verlieren kann) ein solches Recht, mithin auch stillschweigend acceptiert und Titius[b]) nach dem Tode des Cajus in diesem Falle ist, so kann er die Erbschaft durch Annahme des Versprechens erwerben, und sie ist nicht etwa mittlerweile ganz herrenlos *(res nullius)*, sondern nur erledigt *(res vacua)* gewesen; weil er ausschließlich das Recht der Wahl hatte, ob er die hinterlassene Habe zu der seinigen machen wollte oder nicht.

Also sind die Testamente auch nach dem bloßen Naturrecht gültig *(sunt iuris naturae)*; welche Behauptung aber so zu verstehen ist, daß sie fähig und würdig seien, im bürgerlichen Zustande (wenn dieser dereinst eintritt) eingeführt und sanktioniert zu werden. Denn nur dieser (der allgemeine Wille in demselben) bewahrt den Besitz der Verlassenschaft, während dessen daß diese zwischen der Annahme und der Verwerfung schwebt und eigentlich keinem angehört.

a) Kant: „Titus“.
b) 2. Auflage: „Titus“.

III. [295]

Der Nachlaß eines guten Namens nach dem Tode. *(Bona fama defuncti).*

§ 35.

Daß der Verstorbene nach seinem Tode (wenn er also nicht mehr ist) noch etwas besitzen könne, wäre eine Ungereimtheit zu denken, wenn der Nachlaß eine Sache wäre. Nun ist aber der *gute Name* ein angeborenes äußeres, obzwar bloß ideales Mein oder Dein, was dem Subjekt als einer Person anhängt, von deren Natur, ob sie mit dem Tode gänzlich aufhöre zu sein oder immer noch als solche übrig bleibe, ich abstrahieren kann und muß, weil ich im rechtlichen Verhältnis auf andere jede Person bloß nach ihrer Menschheit, mithin als *homo noumenon* wirklich betrachte, und so ist jeder Versuch, ihn nach dem Tode in üble falsche Nachrede zu bringen, immer bedenklich, obgleich eine gegründete Anklage desselben gar wohl stattfindet (mithin der Grundsatz: *de mortuis nihil nisi bene* unrichtig ist): weil gegen den Abwesenden, welcher sich nicht verteidigen kann, Vorwürfe auszustreuen ohne die größte Gewißheit derselben wenigstens ungroßmütig ist.

Daß durch ein tadelloses Leben und einen dasselbe beschließenden Tod der Mensch einen (negativ-) guten Namen als das Seine, welches ihm übrig bleibt, erwerbe, wenn er als *homo phaenomenon* nicht mehr existiert, und daß die Überlebenden (angehörige oder fremde) ihn auch vor Recht[a]) zu verteidigen befugt sind (weil unerwiesene Anklage sie insgesamt wegen ähnlicher Begegnung auf ihren Sterbefall in Gefahr bringt), daß er, sage ich, ein solches Recht erwerben könne, ist eine sonderbare, nichtsdestoweniger unleugbare Erscheinung der *a priori* gesetzgebenden Vernunft, die ihr Gebot und Verbot auch über die Grenze des Lebens hinaus erstreckt. — Wenn jemand von

a) wohl = von Rechts wegen.

einem Verstorbenen ein Verbrechen verbreitet, das diesen im Leben ehrlos oder nur verächtlich gemacht haben würde: so kann ein jeder, welcher einen Beweis führen kann, daß diese Beschuldigung vorsätzlich unwahr und gelogen sei, den, welcher jenen in böse Nachrede bringt, für einen Calumnianten öffentlich erklären, mithin ihn selbst ehrlos machen; welches er nicht tun dürfte, wenn er nicht mit Recht voraussetzte, daß der Verstorbene dadurch beleidigt wäre, ob er gleich tot ist, und daß diesem durch jene Apologie
[296] Genug | tuung widerfahre, ob er gleich nicht mehr existiert.*) Die Befugnis, die Rolle des Apologeten für den Verstorbenen zu spielen, darf dieser auch nicht beweisen; denn jeder Mensch maßt sie sich unvermeidlich an, als nicht bloß zur Tugendpflicht (ethisch betrachtet), sondern sogar zum Recht der Menschheit überhaupt gehörig; und es bedarf hierzu keiner besonderen persönlichen Nachteile, die etwa

*) Daß man aber hierbei ja nicht auf Vorempfindung eines künftigen Lebens und unsichtbare Verhältnisse zu abgeschiedenen Seelen schwärmerisch schließe! Denn es ist hier von nichts weiter als dem rein moralischen und rechtlichen Verhältnis, was unter Menschen auch im Leben statthat, die Rede, worin sie als intelligibele Wesen stehen, indem man alles Physische (zu ihrer Existenz in Raum und Zeit Gehörende) *logisch* davon *absondert*, d. i. davon *abstrahiert*, nicht aber die Menschen diese ihre Natur ausziehen und sie Geister werden läßt, in welchem Zustande sie die Beleidigung durch ihre Verleumder fühlten. — Der, welcher nach hundert Jahren mir etwas Böses fälschlich nachsagt, beleidigt mich schon jetzt; denn im reinen Rechtsverhältnisse, welches ganz intellektuell ist, wird von allen physischen Bedingungen (der Zeit) abstrahiert, und der Ehrenräuber (Calumniant) ist ebensowohl strafbar, als ob er es in meiner Lebzeit getan hätte; nur durch kein Kriminalgericht, sondern nur dadurch, daß ihm nach dem Recht der Wiedervergeltung durch die öffentliche Meinung derselbe Verlust der Ehre zugefügt wird, die er an einem anderen schmälerte. — Selbst das *Plagiat*, welches ein Schriftsteller an Verstorbenen verübt, ob es zwar die Ehre des Verstorbenen nicht befleckt, sondern diesem nur einen Teil derselben entwendet, wird doch mit Recht als Läsion desselben (Menschenraub) geahndet.

Freunden und Anverwandten aus einem solchen Schandfleck am Verstorbenen erwachsen dürften, um jenen zu einer solchen Rüge zu berechtigen. — Daß also eine solche ideale Erwerbung und ein Recht des Menschen nach seinem Tode gegen die Überlebenden gegründet sei, ist nicht zu streiten, obschon die Möglichkeit desselben keiner Deduktion fähig ist.

Drittes Hauptstück.

Von der subjektiv-bedingten Erwerbung durch den Ausspruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit.

§ 36.

Wenn unter Naturrecht nur das nicht-statutarische, mithin lediglich das *a priori* durch jedes Menschen
[297] Vernunft erkennbare Recht verstanden | wird, so wird nicht bloß die zwischen Personen in ihrem wechselseitigen Verkehr untereinander geltende Gerechtigkeit *(iustitia commutativa)*, sondern auch die austeilende *(iustitia distributiva)*, sowie sie nach ihrem Gesetze *a priori* erkannt werden kann, daß sie ihren Spruch *(sententia)* fällen müsse, gleichfalls zum Naturrecht gehören.

Die moralische Person, welche der Gerechtigkeit vorsteht, ist der Gerichtshof *(forum)* und, im Zustande ihrer Amtsführung, das Gericht *(iudicium)*: alles nur nach Rechtsbedingungen *a priori* gedacht, ohne, wie eine solche Verfassung wirklich einzurichten und zu organisieren sei (wozu Statute, also empirische Prinzipien gehören), in Betrachtung zu ziehen.

Die Frage ist also hier nicht bloß: was ist an sich recht, wie nämlich hierüber ein jeder Mensch für sich zu urteilen habe, sondern was ist vor einem Gerichtshofe recht, d. i. was ist Rechtens? Und da gibt es vier Fälle, wo beiderlei Urteile verschieden und entgegengesetzt ausfallen und dennoch nebeneinander bestehen können: weil sie aus zwei verschiedenen, beiderseits wahren Gesichtspunkten gefällt werden, die einen nach dem Privatrecht, die anderen nach der Idee des öffentlichen Rechts. — Sie sind: 1. der Schenkungsvertrag *(pactum donationis)*; 2. der Leihver-

trag *(commodatum)*; 3. die Wiedererlangung *(vindicatio)*; 4. die Vereidigung *(iuramentum)*.

Es ist ein gewöhnlicher Fehler der Erschleichung *(vitium subreptionis)* der Rechtslehrer, dasjenige rechtliche Prinzip, was ein Gerichtshof zu seinem eigenen Behuf (also in subjektiver Absicht) anzunehmen befugt, ja sogar verbunden ist, um über jedes einem zustehende Recht zu sprechen und zu richten, auch objektiv für das, was an sich selbst recht ist, zu halten; da das erstere doch von dem letzteren sehr unterschieden ist. — Es ist daher von nicht geringer Wichtigkeit, diese spezifische Verschiedenheit kennbar und darauf aufmerksam zu machen.

A.

§ 37.

Von dem Schenkungsvertrage.

Dieser Vertrag *(donatio)*, wodurch ich das Mein, meine Sache (oder mein Recht), unvergolten *(gratis)* veräußere, enthält ein Verhältnis von mir, dem Schenkenden *(donans)*, zu einem anderen, dem Beschenkten | *(donatarius)*, nach dem Privatrecht, wodurch das Meine auf diesen durch Annehmung des letzteren *(donum)* übergeht. — Es ist aber nicht zu [298] präsumieren, daß ich hierbei gemeint sei, zu der Haltung meines Versprechens gezwungen zu werden, und also auch meine Freiheit umsonst wegzugeben, und gleichsam mich selbst wegzuwerfen *(nemo suum iactare praesumitur)*, welches doch nach dem Recht im bürgerlichen Zustande geschehen würde; denn da kann der zu Beschenkende mich zu Leistung des Versprechens zwingen. Es müßte also, wenn die Sache vor Gericht käme, d. i. nach einem öffentlichen Recht entweder präsumiert werden, der Verschenkende willigte zu diesem Zwange ein, welches ungereimt ist, oder der Gerichtshof sehe in seinem Spruch (Sentenz) gar nicht darauf, ob jener die Freiheit, von seinem Versprechen abzugehen, hat vorbehalten wollen oder nicht, sondern auf das, was gewiß ist, nämlich das Versprechen und

die Acceptation des Promissars. Wenn also gleich der Promittent, wie wohl vermutet werden kann, gedacht hat, daß, wenn es ihn noch vor der Erfüllung gereut, das Versprechen getan zu haben, man ihn daran nicht binden könnte: so nimmt doch das Gericht an, daß er sich dieses ausdrücklich hätte vorbehalten müssen und, wenn er es nicht getan hat, zu Erfüllung des Versprechens könne gezwungen werden, und dieses Prinzip nimmt der Gerichtshof darum an, weil ihm sonst das Rechtsprechen unendlich erschwert oder gar unmöglich gemacht werden würde.

B.

§ 38.

Vom Leihvertrag.

In diesem Vertrage *(commodatum)*, wodurch ich jemandem den unvergoltenen Gebrauch des Meinigen erlaube, wo, wenn dieses eine Sache ist, die Paziszenten darin übereinkommen, daß dieser mir ebendieselbe Sache wiederum in meine Gewalt bringe, kann der Empfänger des Geliehenen *(commodatarius)* nicht zugleich präsumieren, der Eigentümer desselben *(commodans)* nehme auch alle Gefahr *(casus)* des möglichen Verlustes der Sache oder ihrer ihm nützlichen Beschaffenheit über sich, der daraus, daß er sie in den Besitz des Empfängers gegeben hat, entspringen könnte. Denn es versteht sich nicht von selbst, daß der Eigentümer außer dem Gebrauch seiner Sache, den er dem Lehnsempfänger bewilligt (dem von denselben unzertrennlichen Abbruche derselben), auch die
[299] Sicherstellung | wider allen Schaden, der ihm daraus entspringen kann, daß er sie aus seiner eigenen Gewahrsame gab, erlassen habe; sondern darüber müßte ein besonderer Vertrag gemacht werden. Es kann also nur die Frage sein: wem von beiden, dem Lehnsgeber oder Lehnsempfänger, es obliegt, die Bedingung der Übernehmung der Gefahr, die der Sache zustoßen kann, dem Leihvertrag ausdrücklich beizufügen, oder wenn das nicht geschieht, von wem man die Einwilligung zur Sicherstellung des Eigentums des Lehns-

gebers (durch die Zurückgabe derselben oder ein Äquivalent) präsumieren könne? Von dem Darleiher nicht: weil man nicht präsumieren kann, er habe mehr umsonst eingewilligt als den bloßen Gebrauch der Sache (nämlich nicht auch noch obenein die Sicherheit des Eigentums selber zu übernehmen); aber wohl von dem Lehnsnehmer: weil er da nichts mehr leistet, als gerade im Vertrage enthalten ist.

Wenn ich z. B. bei einfallendem Regen in ein Haus eintrete und erbitte mir einen Mantel zu leihen, der aber, etwa durch unvorsichtige Ausgießung abfärbender Materien aus dem Fenster, auf immer verdorben oder wenn er, indem ich ihn in einem anderen Hause, wo ich eintrete, ablege, mir gestohlen wird, so muß doch die Behauptung jedem Menschen als ungereimt auffallen, ich hätte nichts weiter zu tun, als jenen, so wie er ist, zurückzuschicken, oder den geschehenen Diebstahl nur zu melden; allenfalls sei es noch eine Höflichkeit, den Eigentümer dieses Verlustes wegen zu beklagen, da er aus seinem Recht nichts fordern könne. — Ganz anders lautet es, wenn ich bei der Erbittung dieses Gebrauchs zugleich auf den Fall, daß die Sache unter meinen Händen verunglückte, mir zum voraus erbäte, auch diese Gefahr zu übernehmen, weil ich arm und den Verlust zu ersetzen unvermögend wäre. Niemand wird das letztere überflüssig und lächerlich finden, außer etwa, wenn der Anleihende ein bekanntlich vermögender und wohldenkender Mann wäre, weil es alsdann beinahe Beleidigung sein würde, die großmütige Erlassung meiner Schuld in diesem Falle nicht zu präsumieren.

* *
*

Da nun über das Mein und Dein aus dem Leihvertrage, wenn (wie es die Natur dieses Vertrages so mit sich bringt) über die mögliche Verunglückung *(casus)*, die die Sache treffen möchte, nichts verabredet worden, er also, weil die Einwilligung nur präsumiert worden, ein ungewisser Ver | trag *(pactum incertum)* ist, [300]
das Urteil darüber, d. i. die Entscheidung, wen das

Unglück treffen müsse[a]), nicht aus den Bedingungen des Vertrages an sich selbst, sondern, wie sie allein vor einem Gerichtshofe, der immer nur auf das Gewisse in jenem sieht (welches hier der Besitz der Sache als Eigentum ist), entschieden werden kann, so wird das Urteil im Naturzustande, d. i. nach der Sache innerer Beschaffenheit so lauten: der Schade aus der Verunglückung einer geliehenen Sache fällt auf den Beliehenen *(casum sentit commodatarius)*; dagegen im bürgerlichen, also vor einem Gerichtshofe, wird die Sentenz so ausfallen: der Schade fällt auf den Anleiher *(casum sentit dominus)*, und zwar aus dem Grunde verschieden von dem Ausspruche der bloßen gesunden Vernunft, weil ein öffentlicher Richter sich nicht auf Präsumtionen von dem, was der eine oder andere Teil gedacht haben mag, einlassen kann, sondern der, welcher sich nicht die Freiheit von allem Schaden an der geliehenen Sache durch einen besonderen angehängten Vertrag ausbedungen hat, diesen selbst tragen muß. — Also ist der Unterschied zwischen dem Urteile, wie es ein Gericht fällen müßte, und dem, was die Privatvernunft eines jeden für sich zu fällen berechtigt ist, ein durchaus nicht zu übersehender Punkt in Berichtigung der Rechtsurteile.

C.

Von der Wiedererlangung (Rückbemächtigung) des Verlorenen *(vindicatio)*.

§ 39.

Daß eine fortdauernde Sache, die mein ist, mein bleibe, ob ich gleich nicht in der fortdauernden Inhabung derselben bin, und von[b]) selbst ohne einen rechtlichen Akt *(derelictionis vel alienationis)* mein zu sein nicht aufhöre, und daß mir ein Recht in dieser Sache *(ius reale)*, mithin gegen jeden Inhaber, nicht bloß gegen eine bestimmte Person *(ius personale)* zu-

a) Die Worte von „das Urteil“ bis „müsse“ scheinen mir nachträglich von Kant eingeschoben worden zu sein.

b) „von“ fehlt in der 2. Auflage.

steht, ist aus dem obigen klar. Ob aber dieses Recht auch von jedem anderen als ein für sich fortdauerndes Eigentum müsse angesehen werden, wenn ich demselben nur nicht entsagt habe, und die Sache in dem Besitz eines anderen ist, das ist nun die Frage.

Ist die Sache mir[a]) abhanden gekommen *(res amissa)* und so von einem anderen auf ehrliche Art *(bona fide)*, als ein vermeinter Fund, | oder durch förmliche [301] Veräußerung des Besitzers, der sich als Eigentümer führt, an mich gekommen, obgleich dieser nicht Eigentümer ist, so fragt sich, ob, da ich von einem Nichteigentümer *(a non domino)* eine Sache nicht erwerben kann, ich durch jenen von allem Recht in dieser Sache ausgeschlossen werde, und bloß ein persönliches gegen den unrechtmäßigen Besitzer übrig behalte. — Das letztere ist offenbar der Fall, wenn die Erwerbung bloß nach ihren inneren berechtigenden Gründen (im Naturzustande), nicht nach der Konvenienz eines Gerichtshofes beurteilt wird.

Denn alles Veräußerliche muß von irgend jemand können erworben werden. Die Rechtmäßigkeit der Erwerbung aber beruht gänzlich auf der Form, nach welcher das, was im Besitz eines anderen ist, auf mich übertragen und von mir angenommen wird, d. i. auf der Förmlichkeit des rechtlichen Akts des Verkehrs *(commutatio)* zwischen dem Besitzer der Sache und dem Erwerbenden, ohne daß ich fragen darf, wie jener dazu gekommen sei; weil dieses schon Beleidigung sein würde, *(quilibet praesumitur bonus, donec etc.)*.[b]) Gesetzt nun, es ergäbe sich in der Folge, daß jener nicht Eigentümer sei, sondern ein anderer, so kann ich nicht sagen, daß dieser sich geradezu an mich halten könnte (so wie auch an jeden anderen, der Inhaber der Sache sein möchte). Denn ich habe ihm nichts entwandt, sondern z. B. das Pferd, was auf öffentlichem Markte feil geboten wurde, dem Gesetze gemäß *(titulo emti venditi)* erstanden: weil der Titel der Erwerbung meinerseits unbestritten ist, ich aber (als

a) „jemandem"?
b) *„donec"* fehlt in der 2. Auflage.

Käufer) den Titel des Besitzes des anderen (des Verkäufers) nachzusuchen — da diese Nachforschung in der aufsteigenden Reihe ins Unendliche gehen würde — nicht verbunden, ja sogar nicht einmal befugt bin. Also bin ich durch den gehörig betitelten Kauf nicht der bloß putative, sondern der wahre Eigentümer des Pferdes geworden.

Hierwider erheben sich aber folgende Rechtsgründe: Alle Erwerbung von einem, der nicht Eigentümer der Sache ist *(a non domino)*, ist null und nichtig. Ich kann von dem Seinen eines anderen nicht mehr auf mich ableiten, als er selbst rechtmäßig gehabt hat, und, ob ich gleich, was die Form der Erwerbung *(modus acquirendi)* betrifft, ganz rechtlich verfahre, wenn ich ein gestohlen Pferd, was auf dem Markte feil steht, erhandle, so fehlt doch der Titel der Erwerbung; denn das Pferd war nicht das Seine des eigentlichen Verkäufers. Ich mag immer ein ehrlicher Besitzer desselben *(possessor bonae fidei)* sein, so bin ich doch nur ein sich dünkender Eigentümer *(dominus*
[302] *putativus)*, und der wahre | Eigentümer hat das Recht der Wiedererlangung *(rem suam vindicandi)*.

Wenn gefragt wird, was (im Naturzustande) unter Menschen nach Prinzipien der Gerechtigkeit im Verkehr derselben untereinander *(iustitia commutativa)* in Erwerbung äußerer Sachen an sich Rechtens sei, so muß man eingestehen: daß, wer dieses zur Absicht hat, durchaus nötig habe, noch nachzuforschen, ob die Sache, die er erwerben will, nicht schon einem anderen angehöre; nämlich, wenn er gleich die formalen Bedingungen der Ableitung der Sache von dem Seinen des anderen genau beobachtet (das Pferd auf dem Markte ordentlich erhandelt) hat, er dennoch höchstens nur ein persönliches Recht in Ansehung einer Sache *(ius ad rem)* habe erwerben können, solange es ihm noch unbekannt ist, ob nicht ein anderer (als der Verkäufer) der wahre Eigentümer derselben sei; sodaß, wenn sich einer vorfindet, der sein vorhergehendes Eigentum daran dokumentieren könnte, dem vermeinten neuen Eigentümer nichts übrig bliebe, als den Nutzen, so er als ehrlicher Besitzer bisher daraus gezogen hat, bis auf diesen Augenblick rechtmäßig genossen zu

haben. — Da nun in der Reihe der voneinander ihr Recht ableitenden sich dünkenden Eigentümer den schlechthin ersten (Stammeigentümer) auszufinden mehrenteils unmöglich ist: so kann kein Verkehr mit äußeren Sachen, so gut er auch mit den formalen Bedingungen dieser Art von Gerechtigkeit *(iustitia commutativa)* übereinstimmen möchte, einen sicheren Erwerb gewähren.

* * *

Hier tritt nun wiederum die rechtlich-gesetzgebende Vernunft mit dem Grundsatz der distributiven Gerechtigkeit ein, die Rechtmäßigkeit des Besitzes, nicht wie sie an sich in Beziehung auf den Privatwillen eines jeden (im natürlichen Zustande), sondern nur wie sie vor einem Gerichtshofe in einem durch den allgemein-vereinigten Willen entstandenen Zustande (in einem bürgerlichen) abgeurteilt werden würde, zur Richtschnur anzunehmen; wo alsdann die Übereinstimmung mit den formalen Bedingungen der Erwerbung, die an sich nur ein persönliches Recht begründen, zu Ersetzung der materialen Gründe (welche die Ableitung von dem Seinen eines vorhergehenden prätendierenden Eigentümers begründen) als hinreichend postuliert wird, und ein an sich persönliches Recht, vor einen Gerichtshof gezogen, als ein Sachenrecht gilt, z. B. daß das Pferd, | was auf öffent- [303]
lichem, durchs Polizeigesetz geordneten Markt jedermann feil steht, wenn alle Regeln des Kaufs und Verkaufs genau beobachtet worden, mein Eigentum werde (so doch, daß dem wahren Eigentümer das Recht bleibt, den Verkäufer wegen seines älteren, unverwirkten Besitzes in Anspruch zu nehmen), und mein sonst persönliches Recht in ein Sachenrecht, nach welchem ich das Meine, wo ich es finde, nehmen (vindizieren) darf, verwandelt wird, ohne mich auf die Art, wie der Verkäufer dazu gekommen, einzulassen.

Es geschieht also nur zum Behuf des Rechtsspruchs vor einem Gerichtshofe *(in favorem iustitiae distributivae)*, daß das Recht in Ansehung einer Sache nicht, wie es an sich ist (als ein persönliches),

sondern wie es am leichtesten und sichersten abgeurteilt werden kann (als Sachenrecht), doch nach einem reinen Prinzip *a priori* angenommen und behandelt werde. — Auf diesem gründen sich nun nachher verschiedene statutarische Gesetze (Verordnungen), die vorzüglich zur Absicht haben, die Bedingungen, unter denen allein eine Erwerbungsart rechtskräftig sein soll, so zu stellen, daß der Richter das Seine einem jeden am leichtesten und unbedenklichsten zuerkennen könne; z. B. in dem Satz: Kauf bricht Miete, wo, was der Natur des Vertrags nach, d. i. an sich ein Sachenrecht ist (die Miete), für ein bloß persönliches und umgekehrt, wie in dem obigen Fall, was an sich bloß ein persönliches Recht ist, für ein Sachenrecht gilt; wenn die Frage ist, auf welche Prinzipien ein Gerichtshof im bürgerlichen Zustande anzuweisen sei, um in seinen Aussprüchen, wegen des einem jeden zustehenden Rechts am sichersten zu gehen.

D.

Von der Erwerbung der Sicherheit durch Eidesablegung. ***(Cautio iuratoria).***

§ 40.

Man kann keinen anderen Grund angeben, der rechtlich Menschen verbinden könnte, zu glauben und zu bekennen, daß es Götter gebe, als den, damit sie einen Eid schwören und durch die Furcht vor einer allsehenden obersten Macht, deren Rache sie feierlich gegen sich aufrufen mußten, im Fall daß ihre Aussage falsch wäre, genötigt werden könnten, wahrhaft im Aussagen und treu im Versprechen zu
[304] sein. Daß man hier | bei nicht auf die Moralität dieser beiden Stücke, sondern bloß auf einen blinden Aberglauben derselben rechnete, ist daraus zu ersehen, daß man sich von ihrer bloßen feierlichen Aussage vor Gericht in Rechtssachen keine Sicherheit versprach, obgleich die Pflicht der Wahrhaftigkeit in einem Falle, wo es auf das Heiligste, was unter Menschen nur sein kann (aufs Recht der Menschen), ankommt, jedermann so klar einleuchtet, mithin bloße

Märchen den Bewegungsgrund ausmachen: wie z. B. das unter den Rejangs, einem heidnischen Volke auf Sumatra, welche nach Marsdens Zeugnis bei den Knochen ihrer verstorbenen Anverwandten schwören, ob sie gleich gar nicht glauben, daß es noch ein Leben nach dem Tode gebe, oder der Eid der Guineaschwarzen bei ihrem Fetisch, etwa einer Vogelfeder, auf die sie sich vermessen, daß sie ihnen den Hals brechen solle u. dgl. Sie glauben, daß eine unsichtbare Macht, sie mag nun Verstand haben oder nicht, schon ihrer Natur nach, diese Zauberkraft habe, die durch einen solchen Aufruf in Tat versetzt wird. — Ein solcher Glaube, dessen Name Religion ist, eigentlich aber Superstition heißen sollte, ist aber für die Rechtsverwaltung unentbehrlich, weil, ohne auf ihn zu rechnen, der Gerichtshof nicht genugsam imstande wäre, geheim gehaltene Fakta auszumitteln, und Recht zu sprechen. Ein Gesetz, das hierzu verbindet, ist also offenbar nur zum Behuf der richtenden Gewalt gegeben.

Aber nun ist die Frage: worauf gründet man die Verbindlichkeit, die jemand vor Gericht haben soll, eines anderen Eid als zu Recht gültigen Beweisgrund der Wahrheit seines Vorgebens anzunehmen, der allem Hader ein Ende mache, d. i. was verbindet mich rechtlich, zu glauben, daß ein anderer (der Schwörende) überhaupt Religion habe, um mein Recht auf seinen Eid ankommen zu lassen? Imgleichen umgekehrt: kann ich überhaupt verbunden werden zu schwören? Beides ist an sich unrecht.

Aber in Beziehung auf einen Gerichtshof, also im bürgerlichen Zustande, wenn man annimmt, daß es kein anderes Mittel gibt, in gewissen Fällen hinter die Wahrheit zu kommen, als den Eid, muß von der Religion vorausgesetzt werden, daß sie jeder habe, um sie als ein Notmittel *(in casu necessitatis)* zum Behuf des rechtlichen Verfahrens vor einem Gerichtshofe zu gebrauchen, welcher diesen Geisteszwang *(tortura spiritualis)* für ein behenderes und dem abergläubischen Hange der Menschen angemesseneres Mittel der Aufdeckung des Verborgenen und sich darum für berechtigt hält, es zu gebrauchen. — Die gesetzgebende Ge-

walt handelt aber im Grunde unrecht, diese Befugnis
[305] der richterlichen | zu erteilen: weil selbst im bürgerlichen Zustande ein Zwang zu Eidesleistungen der unverlierbaren[a]) menschlichen Freiheit zuwider ist.

Wenn die Amtseide, welche gewöhnlich promissorisch sind, daß man nämlich den ernstlichen Vorsatz habe, sein Amt pflichtmäßig zu verwalten, in assertorische verwandelt würden, daß nämlich der Beamte etwa zu Ende eines Jahres (oder mehrerer) verbunden wäre, die Treue seiner Amtsführung während desselben zu beschwören: so würde dieses teils das Gewissen mehr in Bewegung bringen als der Versprechungseid, welcher hinterher noch immer den inneren Vorwand übrig läßt, man habe bei dem besten Vorsatz die Beschwerden nicht vorausgesehen, die man nur nachher während der Amtsverwaltung erfahren habe, und die Pflichtübertretungen würden auch, wenn ihre Summierung durch Aufmerker bevorstände, mehr Besorgnis der Anklage wegen erregen, als wenn sie bloß eine nach der anderen (über welche die vorigen vergessen sind) gerügt würden. — Was aber das Beschwören des Glaubens *(de credulitate)* betrifft, so kann dieses gar nicht von einem Gericht verlangt werden. Denn erstlich enthält es in sich selbst einen Widerspruch: dieses Mittelding zwischen Meinen und Wissen, weil es so etwas ist, worauf man wohl zu wetten, keinesweges aber darauf zu schwören sich getrauen kann. Zweitens begeht der Richter, der solchen Glaubenseid dem Parten ansinnete, um etwas zu seiner Absicht Gehöriges, gesetzt es sei auch das gemeine Beste, auszumitteln, einen großen Verstoß an der Gewissenhaftigkeit des Eidleistenden, teils durch den Leichtsinn, zu dem er verleitet und wodurch der Richter seine eigene Absicht vereitelt[b]), teils durch Gewissensbisse, die ein Mensch fühlen muß, der heute eine Sache, aus einem gewissen Gesichts-

a) 2. Auflage: „unverleihbaren".
b) „und . . . vereitelt" fehlt in der 2. Auflage.

punkte betrachtet, sehr wahrscheinlich, morgen aber aus einem anderen ganz unwahrscheinlich finden kann, und lädiert also denjenigen, den er zu einer solchen Eidesleistung nötigt.

Übergang vom Mein und Dein im Naturzustande zu dem im rechtlichen Zustande überhaupt.

§ 41.

Der rechtliche Zustand ist dasjenige Verhältnis der Menschen untereinander, welches die Bedingungen enthält, unter denen allein jeder seines | Rechts teilhaftig werden kann, und das formale Prinzip der [306] Möglichkeit desselben, nach der Idee eines allgemein gesetzgebenden Willens betrachtet, heißt die öffentliche Gerechtigkeit, welche, in Beziehung entweder auf die Möglichkeit oder Wirklichkeit oder Notwendigkeit des Besitzes der Gegenstände (als der Materie der Willkür) nach Gesetzen, in die beschützende *(iustitia tutatrix)*, die wechselseitig erwerbende *(iustitia commutativa)* und die austeilende Gerechtigkeit *(iustitia distributiva)* eingeteilt werden kann. — Das Gesetz sagt hierbei erstens bloß, welches Verhalten innerlich der Form nach recht ist *(lex iusti)*; zweitens, was als Materie noch[a]) auch äußerlich gesetzfähig[b]) ist, d. i. dessen Besitzstand rechtlich ist *(lex iuridica)*; drittens, was und wovon der Ausspruch vor einem Gerichtshofe in einem besonderen Falle unter dem gegebenen Gesetze diesem gemäß, d. i. Rechtens ist *(lex iustitiae)*, wo man denn auch jenen Gerichtshof selbst die Gerechtigkeit eines Landes nennt, und ob eine solche sei oder nicht sei, als die wichtigste unter allen rechtlichen Angelegenheiten gefragt werden kann.

Der nicht-rechtliche Zustand, d. i. derjenige, in welchem keine austeilende Gerechtigkeit ist, heißt der natürliche Zustand *(status naturalis)*. Ihm wird nicht der gesellschaftliche Zustand (wie Achenwall meint), und der ein künstlicher *(status artificialis)* heißen

a) „der Materie nach"? [Natorp, Vorländer].
b) „gesetzmäßig"? [Natorp].

könnte, sondern der bürgerliche *(status civilis)* einer unter einer distributiven Gerechtigkeit stehenden Gesellschaft entgegengesetzt; denn es kann auch im Naturzustande rechtmäßige Gesellschaften (z. B. eheliche, väterliche, häusliche überhaupt und andere beliebige mehr) geben, von denen kein Gesetz *a priori* gilt: „Du sollst in diesen Zustand treten", wie es wohl vom rechtlichen Zustande gesagt werden kann, daß alle Menschen, die miteinander (auch unwillkürlich) in Rechtsverhältnisse kommen können, in diesen Zustand treten sollen.

Man kann den ersteren und zweiten Zustand den des Privatrechts, den letzteren und dritten aber den des öffentlichen Rechts nennen. Dieses enthält nicht mehr oder andere Pflichten der Menschen unter sich, als in jenem gedacht werden können; die Materie des Privatrechts ist ebendieselbe in beiden. Die Gesetze des letzteren betreffen also nur die rechtliche Form ihres Beisammenseins (Verfassung), in Ansehung deren diese Gesetze notwendig als öffentliche gedacht werden müssen.

Selbst der bürgerliche Verein *(unio civilis)* kann nicht wohl eine Gesellschaft genannt werden; denn
[307] zwischen dem Befehlshaber *(im | perans)* und dem Untertan *(subditus)* ist keine Mitgenossenschaft; sie sind nicht Gesellen, sondern einander untergeordnet, nicht beigeordnet, und die sich einander beiordnen, müssen sich eben deshalb untereinander als gleich ansehen, sofern sie unter gemeinsamen Gesetzen stehen. Jener Verein ist also nicht sowohl, als macht vielmehr eine Gesellschaft.

§ 42.

Aus dem Privatrecht im natürlichen Zustande geht nun das Postulat des öffentlichen Rechts hervor: du sollst, im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins mit allen anderen, aus jenem heraus in einen rechtlichen Zustand, d. i. den einer austeilenden Gerechtigkeit übergehen. — Der Grund davon läßt sich analytisch aus dem Begriffe des Rechts im äußeren Verhältnis im Gegensatz der Gewalt *(violentia)* entwickeln.

Niemand ist verbunden, sich des Eingriffs in den Besitz des anderen zu enthalten, wenn dieser ihm nicht gleichmäßig auch Sicherheit gibt, er werde ebendieselbe Enthaltsamkeit gegen ihn beobachten. Er darf also nicht abwarten, bis er etwa durch eine traurige Erfahrung von der entgegengesetzten Gesinnung des letzteren belehrt wird; denn was sollte ihn verbinden, allererst durch Schaden klug zu werden, da er die Neigung der Menschen überhaupt, über andere den Meister zu spielen (die Überlegenheit des Rechts anderer nicht zu achten, wenn sie sich der Macht oder List nach diesen überlegen fühlen), in sich selbst hinreichend wahrnehmen kann, und es ist nicht nötig, die wirkliche Feindseligkeit abzuwarten; er ist zu einem Zwange gegen den befugt, der ihm schon seiner Natur nach damit droht. *(Quilibet praesumitur malus, donec securitatem dederit oppositi.)*

Bei dem Vorsatze, in diesem Zustande äußerlich gesetzloser Freiheit zu sein und zu bleiben, tun sie einander auch gar nicht unrecht, wenn sie sich untereinander befehden; denn was dem einen gilt, das gilt auch wechselseitig dem anderen, gleich als durch eine Übereinkunft *(uti partes de iure suo disponunt, ita ius est)*; aber überhaupt tun sie im höchsten Grade daran unrecht*), in einem Zustande sein und bleiben zu wollen, | der kein rechtlicher ist, d. i. in dem niemand des Seinen wider Gewalttätigkeit sicher ist. [308]

*) Der Unterschied zwischen dem, was bloß formaliter, und dem, was auch materialiter unrecht ist, hat in der Rechtslehre mannigfaltigen Gebrauch. Der Feind, der, statt seine Kapitulation[a]) mit der Besatzung einer belagerten Festung ehrlich zu vollziehen, sie bei dieser ihrem Auszuge mißhandelt oder sonst diesen Vertrag bricht, | kann nicht [308] über Unrecht klagen, wenn sein Gegner bei Gelegenheit ihm denselben Streich spielt. Aber sie tun überhaupt im höchsten Grade unrecht, weil sie dem Begriff des Rechts selber alle Gültigkeit nehmen und alles der wilden Gewalt gleichsam gesetzmäßig überliefern und so das Recht der Menschen überhaupt umstürzen.

a) 2. Auflage: „Kapitulationen".

Niemand ist verbunden, sich des Eingriffs in den Besitz des anderen zu enthalten, wenn dieser ihm nicht gleichmäßig auch Sicherheit gibt, er werde ebendieselbe Enthaltsamkeit gegen ihn beobachten. Er darf also nicht abwarten, bis er etwa durch eine traurige Erfahrung von der entgegengesetzten Gesinnung des letzteren belehrt wird; denn was sollte ihn verbinden, allererst durch Schaden klug zu werden, da er die Neigung der Menschen überhaupt, über andere den Meister zu spielen (die Überlegenheit des Rechts anderer nicht zu achten, wenn sie sich der Macht oder List nach diesen überlegen fühlen), in sich selbst hinreichend wahrnehmen kann, und es ist nicht nötig, die wirkliche Feindseligkeit abzuwarten; er ist zu einem Zwange gegen den befugt, der ihm schon seiner Natur nach damit droht. (Quilibet praesumitur malus, donec securitatem dederit oppositi.)

Bei dem Vorsatze, in diesem Zustande äußerlich gesetzloser Freiheit zu sein und zu bleiben, tun sie einander auch gar nicht unrecht, wenn sie sich untereinander befehden; denn was dem einen gilt, das gilt auch wechselseitig dem anderen, gleich als durch eine Übereinkunft (uti partes de iure suo disponunt, ita ius est); aber überhaupt tun sie im höchsten Grade daran unrecht*), in einem Zustande sein und bleiben zu wollen, | der kein rechtlicher ist, d. i. in dem niemand des Seinen wider Gewalttätigkeit sicher ist. (308)

*) Der Unterschied zwischen dem, was bloß formaliter, und dem, was auch materialiter unrecht ist, hat in der Rechtslehre mannigfaltigen Gebrauch. Der Feind, der, statt seine Kapitulation[a]) mit der Besatzung einer belagerten Festung ehrlich zu vollziehen, sie bei dem Auszuge mißhandelt oder sonst diesen Vertrag bricht, kann nicht (308) über Unrecht klagen, wenn sein Gegner bei Gelegenheit ihm denselben Streich spielt. Aber sie tun überhaupt im höchsten Grade unrecht, weil sie dem Begriff des Rechts selbst alle Gültigkeit nehmen, und alles der wilden Gewalt gleichsam gesetzmäßig überliefern, und so das Recht der Menschen überhaupt umstürzen.

a) 1. Auflage: „Kapitulationen".

Der Rechtslehre

Zweiter Teil.

Das öffentliche Recht.

Erster Abschnitt.

Das Staatsrecht.

Des [311]

öffentlichen Rechts

Erster Abschnitt.

Das Staatsrecht.

§ 43.

Der Inbegriff der Gesetze, die einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfen, um einen rechtlichen Zustand hervorzubringen, ist das öffentliche Recht. — Dieses ist also ein System von Gesetzen für ein Volk, d. i. eine Menge von Menschen, oder für eine Menge von Völkern, die, im wechselseitigen Einflusse gegeneinander stehend, des rechtlichen Zustandes unter einem sie vereinigenden Willen, einer Verfassung *(constitutio)*, bedürfen, um dessen, was Rechtens ist, teilhaftig zu werden. — Dieser Zustand der einzelnen im Volke in Verhältnis untereinander heißt der bürgerliche *(status civilis)*, und das Ganze derselben in Beziehung auf seine eigenen Glieder der Staat *(civitas)*, welcher seiner Form wegen, als verbunden durch das gemeinsame Interesse aller, im rechtlichen Zustande zu sein, das gemeine Wesen *(res publica latius sic dicta)* genannt wird, in Verhältnis aber auf andere Völker eine Macht *(potentia)* schlechthin heißt (daher das Wort Potentaten), was sich auch wegen (anmaßlich) angeerbter Vereinigung ein Stammvolk *(gens)* nennt und so, unter dem allgemeinen Begriffe des öffentlichen Rechts, nicht bloß das Staats-, sondern auch ein Völkerrecht *(ius gentium)* zu denken Anlaß gibt; welches dann, weil der Erdboden eine nicht grenzenlose, sondern sich selbst schließende Fläche

ist, beides zusammen zu der Idee eines Völkerstaatsrechts *(ius gentium)* oder des Weltbürgerrechts *(ius cosmopoliticum)* unumgänglich hinleitet: sodaß, wenn unter diesen drei möglichen Formen des rechtlichen Zustandes es nur einer an dem die äußere Freiheit durch Gesetze einschränkenden Prinzip fehlt, das Gebäude aller übrigen unvermeidlich untergraben werden und endlich einstürzen muß.

[312] § 44.

Es ist nicht etwa die Erfahrung, durch die wir von der Maxime der Gewalttätigkeit der Menschen belehrt werden und ihrer Bösartigkeit, sich, ehe eine äußere machthabende Gesetzgebung erscheint, einander zu befehden, also nicht etwa ein Faktum, welches den öffentlich gesetzlichen Zwang notwendig macht, sondern, sie mögen auch so gutartig und rechtliebend gedacht werden, wie man will, so liegt es doch *a priori* in der Vernunftidee eines solchen (nicht-rechtlichen) Zustandes, daß, bevor ein öffentlich gesetzlicher Zustand errichtet worden, vereinzelte Menschen, Völker und Staaten niemals vor Gewalttätigkeit gegeneinander sicher sein können, und zwar aus jedes seinem eigenen Rechte, zu tun, was ihm recht und gut dünkt, und hierin von der Meinung des anderen nicht abzuhängen; mithin das erste, was ihm zu beschließen obliegt, wenn er nicht allen Rechtsbegriffen entsagen will, der Grundsatz sei: man müsse aus dem Naturzustande, in welchem jeder seinem eigenen Kopfe folgt, herausgehen und sich mit allen anderen (mit denen in Wechselwirkung zu geraten er nicht vermeiden kann) dahin vereinigen, sich einem öffentlich gesetzlichen äußeren Zwange zu unterwerfen, also in einen Zustand treten, darin jedem das, was für das Seine anerkannt werden soll, gesetzlich bestimmt und durch hinreichende Macht (die nicht die seinige, sondern eine äußere ist) zu Teil wird, d. i. er solle vor allen Dingen in einen bürgerlichen Zustand treten.

Zwar durfte sein natürlicher Zustand nicht eben darum ein Zustand der Ungerechtigkeit *(iniustus)* sein, einander nur nach dem bloßen Maße seiner Ge-

walt zu begegnen; aber es war doch ein Zustand der Rechtlosigkeit *(status iustitia vacuus)*, wo, wenn das Recht streitig *(ius controversum)* war, sich kein kompetenter Richter fand, rechtskräftig den Ausspruch zu tun, aus welchem nun in einen rechtlichen zu treten, ein jeder den anderen mit Gewalt antreiben darf; weil, obgleich nach jedes seinen Rechtsbegriffen etwas Äußeres durch Bemächtigung oder Vertrag erworben werden kann, diese Erwerbung doch nur provisorisch ist, solange sie noch nicht die Sanktion eines öffentlichen Gesetzes für sich hat, weil sie durch keine öffentliche (distributive) Gerechtigkeit bestimmt und durch keine dies Recht ausübende Gewalt gesichert ist.

Wollte man vor Eintretung in den bürgerlichen Zustand gar keine Erwerbung, auch nicht einmal provisorisch für rechtlich erkennen, so würde jener selbst unmöglich sein. Denn der Form nach enthalten | die Gesetze über das Mein [313]
und Dein im Naturzustande ebendasselbe, was die im bürgerlichen vorschreiben, sofern dieser bloß nach reinen Vernunftbegriffen gedacht wird: nur daß im letzteren die Bedingungen angegeben werden, unter denen jene zur Ausübung (der distributiven Gerechtigkeit gemäß) gelangen. — Es würde also, wenn es im Naturzustande auch nicht provisorisch ein äußeres Mein und Dein gäbe, auch keine Rechtspflichten in Ansehung desselben, mithin auch kein Gebot geben, aus jenem Zustande herauszugehen.

§ 45.

Ein Staat *(civitas)* ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. Sofern diese als Gesetze *a priori* notwendig, d. i. aus Begriffen des äußeren Rechts überhaupt von selbst folgend (nicht statutarisch) sind, ist seine Form die Form eines Staats überhaupt, d. i. der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprinzipien sein soll, welche jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen (also im Inneren) zur Richtschnur *(norma)* dient.

Ein jeder Staat enthält drei Gewalten in sich,

d. i. den allgemein vereinigten Willen in dreifacher Person *(trias politica)*: die Herrschergewalt (Souveränität) in der des Gesetzgebers, die vollziehende Gewalt in der des Regierers (zufolge dem Gesetz), und die rechtsprechende Gewalt (als Zuerkennung des Seinen eines jeden nach dem Gesetz) in der Person des Richters *(potestas legislatoria, rectoria et iudiciaria)*, gleich den drei Sätzen in einem praktischen Vernunftschluß: dem Obersatz, der das Gesetz jenes[a]) Willens, dem Untersatze, der das Gebot des Verfahrens nach dem Gesetz, d. i. das Prinzip der Subsumtion unter denselben, und dem Schlußsatze, der den Rechtsspruch (die Sentenz) enthält, was im vorkommenden Falle Rechtens ist.

§ 46.

Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen. Denn da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muß sie durch ihr Gesetz schlechterdings niemand unrecht tun können. Nun ist es, wenn jemand etwas gegen einen anderen verfügt, immer möglich, daß er ihm dadurch unrecht tue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschließt (denn *volenti non fit iniuria*). Also kann nur der über-
[314] einstim | mende und vereinigte Wille aller, sofern ein jeder über alle und alle über einen jeden ebendasselbe beschließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein.

Die zur Gesetzgebung vereinigten Glieder einer solchen Gesellschaft *(societas civilis)*, d. i. eines Staats, heißen Staatsbürger *(cives)*, und die rechtlichen, von ihrem Wesen (als solchem) unabtrennlichen Attribute derselben sind: gesetzliche Freiheit, keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat; bürgerliche Gleichheit, keinen Oberen im Volk in Ansehung seiner zu erkennen als nur[b]) einen solchen, den er ebenso rechtlich zu verbinden das moralische Vermögen hat, als dieser ihn

a) 2. Auflage: „eines".
b) „nur" fehlt in der 2. Auflage.

verbinden kann; drittens das Attribut der bürgerlichen *Selbständigkeit*, seine Existenz und Erhaltung nicht der Willkür eines anderen im Volke, sondern seinen eigenen Rechten und Kräften als Glied des gemeinen Wesens verdanken zu können, folglich die bürgerliche Persönlichkeit, in Rechtsangelegenheiten durch keinen anderen vorgestellt werden zu dürfen.

Nur die Fähigkeit der Stimmgebung macht die Qualifikation zum Staatsbürger aus; jene aber setzt die Selbständigkeit dessen im Volke voraus, der nicht bloß Teil des gemeinen Wesens, sondern auch Glied desselben, d. i. aus eigener Willkür in Gemeinschaft mit anderen handelnder Teil desselben sein will. Die letztere Qualität macht aber die Unterscheidung des *aktiven* vom *passiven* Staatsbürger notwendig; obgleich der Begriff des letzteren mit der Erklärung des Begriffs von einem Staatsbürger überhaupt im Widerspruch zu stehen scheint. — Folgende Beispiele können dazu dienen, diese Schwierigkeit zu heben: der Geselle bei einem Kaufmann oder bei einem Handwerker; der Dienstbote (nicht der im Dienste des Staats steht); der Unmündige *(naturaliter vel civiliter)*; alles Frauenzimmer, und überhaupt jedermann, der nicht nach eigenem Betriebe, sondern nach der Verfügung anderer (außer der des Staats) genötigt ist, seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit, und seine Existenz ist gleichsam nur Inhärenz. — Der Holzhacker, den ich auf meinem Hofe anstelle, der Schmied in Indien, der mit seinem Hammer, Ambos und Blasbalg in die Häuser geht, um da in Eisen zu arbeiten, in Vergleichung mit dem europäischen Tischler oder Schmied, der die Produkte aus | dieser Arbeit als Ware öffentlich [315]
feilstellen kann; der Hauslehrer in Vergleichung mit dem Schulmanne, der Zinsbauer in Vergleichung mit dem Pächter u. dgl. sind bloß Handlanger des gemeinen Wesens, weil sie von anderen Individuen befehligt oder beschützt werden müssen, mithin keine bürgerliche Selbständigkeit besitzen.

Diese Abhängigkeit von dem Willen anderer

und Ungleichheit ist gleichwohl keineswegs der Freiheit und Gleichheit derselben als Menschen, die zusammen ein Volk ausmachen, entgegen; vielmehr kann bloß den Bedingungen derselben gemäß dieses Volk ein Staat werden und in eine bürgerliche Verfassung eintreten. In dieser Verfassung aber das Recht der Stimmgebung zu haben, d. i. Staatsbürger, nicht bloß Staatsgenosse zu sein, dazu qualifizieren sich nicht alle mit gleichem Recht. Denn daraus, daß sie fordern können, von allen anderen nach Gesetzen der natürlichen Freiheit und Gleichheit als passive Teile des Staats behandelt zu werden, folgt nicht das Recht, auch als aktive Glieder den Staat selbst zu behandeln, zu organisieren oder zu Einführung gewisser Gesetze mitzuwirken; sondern nur, daß, welcherlei Art die positiven Gesetze, wozu sie stimmen, auch sein möchten, sie doch den natürlichen der Freiheit und der dieser angemessenen Gleichheit aller im Volk, sich nämlich aus diesem passiven Zustande zu dem aktiven emporarbeiten zu können, nicht zuwider sein müssen.

§ 47.

Alle jene drei Gewalten im Staate sind Würden und, als wesentliche[a]) aus der Idee eines Staats überhaupt zur Gründung desselben (Konstitution) notwendig hervorgehend, Staatswürden. Sie enthalten das Verhältnis eines allgemeinen Oberhaupts (der, nach Freiheitsgesetzen betrachtet, kein anderer als das vereinigte Volk selbst sein kann) zu der vereinzelten Menge ebendesselben als Untertans[b]), d. i. des Gebietenden *(imperans)* gegen den Gehorsamenden *(subditus)*. — Der Akt, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat konstituiert, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmäßigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der ursprüngliche

a) „wesentlich"? [Natorp].

b) 1. Aufl.: „Unterhaus" (im Druckfehler-Verzeichnis verbessert).

Kontrakt, nach welchem alle *(omnes et singuli)* im Volk ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d. i. des Volks als Staat betrachtet *(universi)*, sofort wieder aufzunehmen; und man kann nicht sagen: der | Staat, der Mensch im Staate [316] habe einen Teil seiner angeborenen äußeren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde, gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d. i. in einem rechtlichen Zustande, unvermindert wieder zu finden; weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt.

§ 48.

Die drei Gewalten im Staate sind also erstlich einander, als soviel moralische Personen, beigeordnet *(potestates coordinatae)*, d. i. die eine ist das Ergänzungsstück der anderen zur Vollständigkeit *(complementum ad sufficientiam)* der Staatsverfassung; aber zweitens auch einander untergeordnet *(subordinatae)*, sodaß eine nicht zugleich die Funktion der anderen, der sie zur Hand geht, usurpieren kann, sondern ihr eigenes Prinzip hat, d. i. zwar in der Qualität einer besonderen Person, aber doch unter der Bedingung des Willens einer oberen gebietet; drittens durch Vereinigung beider jedem Untertanen sein Recht erteilend.[a])

Von diesen Gewalten, in ihrer Würde betrachtet, wird es heißen: der Wille des Gesetzgebers *(legislatoris)* in Ansehung dessen, was das äußere Mein und Dein betrifft, ist untadelig (irreprehensibel), das Ausführungsvermögen des Oberbefehlshabers *(summi rectoris)* unwiderstehlich (irresistibel), und der Rechtsspruch des obersten Richters *(supremi iudicis)* unabänderlich (inappellabel).

§ 49.

Der Regent des Staats *(rex, princeps)* ist diejenige (moralische oder physische) Person, welcher die ausübende Gewalt *(potestas executoria)* zukommt: der Agent

a) Kant: „erteilend seyn"; korr. Hartenstein, Schubert.

des Staats, der die Magistrate einsetzt, dem Volke die Regeln vorschreibt, nach denen ein jeder in demselben dem Gesetze gemäß (durch Subsumtion eines Falles unter demselben) etwas erwerben oder das Seine erhalten kann. Als moralische Person betrachtet, heißt er das Direktorium, die Regierung. Seine Befehle an das Volk und die Magistrate und ihre Obere (Minister), welchen die Staatsverwaltung *(gubernatio)* obliegt, sind Verordnungen, Dekrete (nicht Gesetze); denn sie gehen auf Entscheidung in einem besonderen Falle und werden als abänderlich gegeben. Eine Regierung, die zugleich gesetzgebend wäre, würde [317] despotisch zu nennen sein, im Gegensatz mit der | patriotischen, unter welcher aber nicht eine väterliche *(regimen paternale)*, als die am meisten despotische unter allen (Bürger als Kinder zu behandeln), sondern vaterländische *(regimen civitatis et patriae)* verstanden wird, wo der Staat selbst *(civitas)* seine Untertanen zwar gleichsam als Glieder einer Familie, doch zugleich als Staatsbürger, d. i. nach Gesetzen ihrer eigenen Selbständigkeit behandelt, jeder sich selbst besitzt und nicht vom absoluten Willen eines anderen neben oder über ihm abhängt.

Der Beherrscher des Volks (der Gesetzgeber) kann also nicht zugleich der Regent sein; denn dieser steht unter dem Gesetz und wird durch dasselbe, folglich von einem anderen, dem Souverän, verpflichtet. Jener kann diesem auch seine Gewalt nehmen, ihn absetzen oder seine Verwaltung reformieren, aber ihn nicht strafen (und das bedeutet allein der in England gebräuchliche Ausdruck: der König d. i. die oberste ausübende Gewalt kann nicht unrecht tun); denn das wäre wiederum ein Akt der ausübenden Gewalt, der zuoberst das Vermögen, dem Gesetze gemäß zu zwingen zusteht, die aber doch selbst einem Zwange unterworfen wäre; welches sich widerspricht.

Endlich kann weder der Staatsherrscher noch der Regierer richten, sondern nur Richter als Magistrate einsetzen. Das Volk richtet sich selbst durch diejenigen ihrer[a]) Mitbürger, welche durch freie Wahl

a) seiner?

als Repräsentanten desselben, und zwar für jeden Akt besonders, dazu ernannt werden. Denn der Rechtsspruch (die Sentenz) ist ein einzelner Akt der öffentlichen Gerechtigkeit *(iustitiae distributivae)* durch einen Staatsverwalter (Richter oder Gerichtshof) auf den Untertan, d. i. einen, der zum Volke gehört, mithin mit keiner Gewalt bekleidet ist, ihm das Seine zuzuerkennen (zu erteilen). Da nun ein jeder im Volke diesem Verhältnisse nach (zur Obrigkeit) bloß passiv ist, so würde eine jede jener beiden Gewalten in dem, was sie über den Untertan, im streitigen Falle des Seinen eines jeden beschließen, ihm unrecht tun können; weil es nicht das Volk selbst täte, und, ob schuldig oder nichtschuldig, über seine Mitbürger ausspräche; auf welche Ausmittelung der Tat in der Klagsache nun der Gerichtshof das Gesetz anzuwenden und vermittelst der ausführenden Gewalt einem jeden das Seine zuteil werden zu lassen, die richterliche Gewalt hat. Also kann nur das Volk durch seine von ihm selbst abgeordneten Stellvertreter (die Jury) über jeden in demselben, obwohl nur mittelbar, richten. — Es wäre auch unter der Würde des Staatsoberhaupts, den Richter zu | spielen, d. i. sich in die Möglichkeit [318] zu versetzen, unrecht zu tun, und so in den Fall der Appellation *(a rege male informato ad regem melius informandum)* zu geraten.

Also sind es drei verschiedene Gewalten *(potestas legislatoria, executoria, iudiciaria)*, wodurch der Staat *(civitas)* seine Autonomie hat, d. i. sich selbst[a]) nach Freiheitsgesetzen bildet und erhält. — In ihrer Vereinigung besteht das Heil des Staats *(salus reipublicae suprema lex est)*; worunter man nicht das Wohl der Staatsbürger und ihre Glückseligkeit verstehen muß; denn die kann vielleicht (wie auch Rousseau behauptet) im Naturzustande oder auch unter einer despotischen Regierung viel behaglicher und erwünschter ausfallen; sondern der Zustand der größten Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprinzipien versteht, als nach welchem zu streben uns die Vernunft durch einen kategorischen Imperativ verbindlich macht.

a) „selbst" fehlt in der 2. Auflage.

Allgemeine Anmerkung

von den rechtlichen Wirkungen aus der Natur des bürgerlichen Vereins.

A.

Der Ursprung der obersten Gewalt ist für das Volk, das unter derselben steht, in praktischer Absicht unerforschlich: d. i. der Untertan soll nicht über diesen Ursprung, als ein noch in Ansehung des ihr schuldigen Gehorsams zu bezweifelndes Recht *(ius controversum)*, werktätig vernünfteln. Denn da das Volk, um rechtskräftig über die oberste Staatsgewalt *(summum imperium)* zu urteilen, schon als unter einem allgemein gesetzgebenden Willen vereint angesehen werden muß, so kann und darf es nicht anders urteilen, als das gegenwärtige Staatsoberhaupt *(summus imperans)* es will. — Ob ursprünglich ein wirklicher Vertrag der Unterwerfung unter denselben *(pactum subiectionis civilis)* als ein Faktum vorhergegangen, oder ob die Gewalt vorherging und das Gesetz nur hintennach gekommen sei, oder auch in dieser Ordnung sich habe folgen sollen: das sind für das Volk, das nun schon unter dem bürgerlichen Gesetze steht, ganz zweckleere und doch den Staat mit Gefahr bedrohende Vernünfteleien; denn wollte der Untertan, der den letzteren Ursprung nun ergrübelt hätte, sich jener jetzt herr-
[319] schenden Autorität wider | setzten, so würde er nach den Gesetzen derselben, d. i. mit allem Rechte bestraft, vertilgt oder (als vogelfrei, *exlex*) ausgestoßen werden. — Ein Gesetz, das so heilig (unverletzlich) ist, daß es praktisch auch nur in Zweifel zu ziehen, mithin seinen Effekt einen Augenblick zu suspendieren, schon ein Verbrechen ist, wird so vorgestellt, als ob es nicht von Menschen, aber doch von irgend einem höchsten tadelfreien Gesetzgeber herkommen müsse; und das ist die Bedeutung des Satzes: „Alle Obrigkeit ist von Gott", welcher nicht einen Geschichtsgrund der bürgerlichen Verfassung, sondern eine Idee als praktisches Vernunftprinzip aussagt: der jetzt bestehenden gesetzgebenden Gewalt gehorchen zu sollen, ihr Ursprung mag sein, welcher er wolle.

Hieraus folgt nun der Satz: der Herrscher im Staat hat gegen den Untertan lauter Rechte und keine (Zwangs-)Pflichten. — Ferner, wenn das Organ des Herrschers, der Regent, auch den Gesetzen zuwider verführe, z. B. mit Auflagen, Rekrutierungen u. dgl. wider das Gesetz der Gleichheit in Verteilung der Staatslasten, so darf der Untertan dieser Ungerechtigkeit zwar Beschwerden *(gravamina)*, aber keinen Widerstand entgegensetzen.

Ja es kann auch selbst in der Konstitution kein Artikel enthalten sein, der es einer Gewalt im Staat möglich machte, sich im Fall der Übertretung der Konstitutionalgesetze durch den obersten Befehlshaber ihm zu widersetzen, mithin ihn einzuschränken. Denn der, welcher die Staatsgewalt einschränken soll, muß doch mehr oder wenigstens gleiche Macht haben als derjenige, welcher eingeschränkt wird; und als ein rechtmäßiger Gebieter, der den Untertanen beföhle, sich zu widersetzen, muß er sie auch schützen können und in jedem vorkommenden Falle rechtskräftig urteilen, mithin öffentlich den Widerstand befehligen können. Alsdann ist aber nicht jener, sondern dieser der oberste Befehlshaber; welches sich widerspricht. Der Souverän verfährt alsdann durch seinen Minister zugleich als Regent, mithin despotisch, und das Blendwerk, das Volk durch die Deputierten desselben die einschränkende Gewalt vorstellen zu lassen (da es eigentlich nur die gesetzgebende hat), kann die Despotie nicht so verstecken, daß sie aus den Mitteln, deren sich der Minister bedient, nicht hervorblickte. Das Volk, das durch seine Deputierte (im Parlament) repräsentiert wird, hat an diesen Gewährsmännern seiner Freiheit und Rechte Leute, die für sich und ihre Familien und dieser ihre vom Minister abhängige[a]) Versorgung in Armeen, Flotte und Zivilämtern lebhaft interessiert sind, und die (statt | [320] des Widerstandes gegen die Anmaßung der Regierung, dessen öffentliche Ankündigung ohnedem eine dazu schon vorbereitete Einhelligkeit im Volke bedarf, die aber im Frieden nicht erlaubt sein kann) vielmehr immer bereit sind, sich selbst

a) Kant: „abhängigen"; korr. Vorländer [Natorp].

der[a]) Regierung in die Hände zu spielen. — Also ist die sogenannte gemäßigte Staatsverfassung, als Konstitution des inneren Rechts des Staats, ein Unding und, anstatt zum Recht zu gehören, nur ein Klugheitsprinzip, um soviel als möglich dem mächtigen Übertreter der Volksrechte seine willkürlichen Einflüsse auf die Regierung nicht zu erschweren, sondern unter dem Schein einer dem Volke verstatteten Opposition zu bemänteln.

Wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staats gibt es also keinen rechtmäßigen Widerstand des Volks; denn nur durch Unterwerfung unter seinen allgemeingesetzgebenden Willen ist ein rechtlicher Zustand möglich; also kein Recht des Aufstandes *(seditio)*, noch weniger des Aufruhrs *(rebellio)*, am allerwenigsten gegen ihn als einzelne Person (Monarch), unter dem Vorwande des Mißbrauchs seiner Gewalt *(tyrannis)*, Vergreifung an seiner Person, ja an seinem Leben *(monarchomachismus sub specie tyrannicidii)*. Der geringste Versuch hierzu ist Hochverrat *(proditio eminens)*, und der Verräter dieser Art kann als einer, der sein Vaterland umzubringen versucht *(parricida)*, nicht minder als mit dem Tode bestraft werden. — — Der Grund der Pflicht des Volks, einen, selbst den für unerträglich ausgegebenen Mißbrauch der obersten Gewalt dennoch zu ertragen, liegt darin: daß sein Widerstand wider die höchste Gesetzgebung selbst niemals anders als gesetzwidrig, ja als die ganze gesetzliche Verfassung zernichtend gedacht werden muß. Denn um zu demselben befugt zu sein, müßte ein öffentliches Gesetz vorhanden sein, welches diesen Widerstand des Volks erlaubte, d. i. die oberste Gesetzgebung enthielte eine Bestimmung in sich, nicht die oberste zu sein, und das Volk als Untertan in einem und demselben Urteile zum Souverän über den zu machen, dem es untertänig ist; welches sich widerspricht, und wovon der Widerspruch durch die Frage alsbald in die Augen fällt: wer denn in diesem Streit zwischen Volk und Souverän Richter sein sollte? (denn es sind, rechtlich betrachtet, doch immer zwei ver-

a) 2. Auflage (und die bisherigen Ausgaben): „die“.

schiedene moralische Personen); wo sich dann zeigt, daß das erstere es in seiner eigenen Sache sein will.*)

*) Weil die Entthronung eines Monarchen doch auch als freiwillige Ablegung der Krone und Niederlegung seiner Gewalt mit Zurückgebung derselben an das Volk gedacht werden kann, oder auch als eine ohne Vergreifung an der höchsten Person vorgenommene Verlassung derselben, wodurch sie in den Privatstand versetzt werden würde, so hat das Verbrechen des Volks, welches sie erzwang, doch noch wenigstens den Vorwand des Notrechts *(casus necessitatis)* für sich, niemals aber das mindeste Recht, ihn, das Oberhaupt, wegen der vorigen Verwaltung zu strafen: weil alles, was er vorher in der Qualität eines Oberhaupts tat, als äußerlich rechtmäßig geschehen angesehen werden muß, und er selbst, als Quell der Gesetze betrachtet, nicht unrecht tun kann. Unter allen Greueln einer Staatsumwälzung durch Aufruhr ist selbst die Ermordung des Monarchen noch nicht das Ärgste; denn noch kann man sich vorstellen, sie geschehe vom Volk aus Furcht, er könne, wenn er am Leben bleibt, sich wieder ermannen und jenes die verdiente Strafe fühlen lassen, und solle also nicht eine Verfügung der Strafgerechtigkeit, sondern bloß der Selbsterhaltung sein. Die formale Hinrichtung ist es, was die mit Ideen des Menschenrechts erfüllte Seele mit einem Schaudern ergreift, das man wiederholentlich fühlt, sobald und so oft man sich diesen Auftritt denkt, wie das Schicksal Karls I. oder Ludwigs XVI. Wie erklärt man sich aber dieses Gefühl, was hier nicht ästhetisch (ein Mitgefühl, Wirkung der Einbildungskraft, die sich in die Stelle des Leidenden versetzt), sondern moralisch[a]), der gänzlichen Umkehrung aller Rechtsbegriffe ist? Es wird als Verbrechen, was ewig bleibt und nie ausgetilgt werden kann *(crimen immortale, inexpiabile)*, angesehen und scheint demjenigen ähnlich zu sein, was die Theologen diejenige Sünde nennen, welche weder in dieser noch in jener Welt vergeben werden kann. Die Erklärung dieses Phänomens im menschlichen Gemüte scheint aus folgenden Reflexionen über sich selbst, die selbst auf die staatsrechtlichen Prinzipien ein Licht werfen, hervorzugehen.

Eine jede Übertretung des Gesetzes kann und muß nicht anders als so erklärt werden, daß sie aus einer Maxime des Verbrechers (sich eine solche Untat zur Regel zu machen) entspringe; denn wenn man sie von einem

a) hinzuzudenken: „ein solches".

[321] Eine Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfassung, die wohl bisweilen nötig sein mag, — kann [322] also nur vom Souverän selbst durch | *Reform*, aber nicht vom Volk, mithin durch *Revolution* verrichtet werden, und wenn sie geschieht, so kann jene nur die *ausübende Gewalt*, nicht die gesetzgebende treffen. — In einer Staatsverfassung, die so beschaffen ist, daß das Volk durch seine Repräsentanten (im Parlament) jener und dem Repräsentanten derselben (dem Minister) gesetzlich *widerstehen* kann — welche dann eine eingeschränkte Verfassung heißt —, ist gleichwohl kein aktiver Widerstand (der willkürlichen Verbindung des Volks, die Regierung zu einem gewissen tätigen Verfahren zu zwingen, mithin selbst einen Akt der ausübenden Gewalt zu begehen), sondern nur ein *negativer* Widerstand d. i. *Weigerung* des Volks (im

sinnlichen Antrieb ableitete, so wäre sie nicht von ihm als einem *freien* Wesen begangen und könnte ihm nicht zugerechnet werden; wie es aber dem Subjekt möglich ist, eine solche Maxime wider das klare Verbot der gesetzgebenden Vernunft zu fassen, läßt sich schlechterdings nicht erklären; denn nur die Begebenheiten nach dem Mechanismus der Natur sind erklärungsfähig. Nun kann der Verbrecher seine Untat entweder nach der Maxime einer angenommenen objektiven Regel (als allgemein geltend), oder nur als Ausnahme von der Regel (sich davon gelegentlich zu dispensieren) begehen; im *letzteren Falle weicht er nur* (obzwar vorsätzlich) vom Gesetz ab; er kann seine eigene Übertretung zugleich verabscheuen und, ohne dem Gesetz förmlich den Gehorsam aufzukündigen, es nur umgehen wollen; im *ersteren* aber verwirft er die Autorität des Gesetzes selbst, dessen Gültigkeit er sich doch vor seiner Vernunft nicht ableugnen kann, und macht es sich zur Regel, wider dasselbe zu handeln; seine Maxime ist [322] also nicht bloß *ermangelungsweise* *(negative)*, son|dern sogar *abbruchsweise* *(contrarie)* oder, wie man sich ausdrückt, *diametraliter*, als Widerspruch (gleichsam feindselig) dem Gesetz entgegen. Soviel wir einsehen, ist ein dergleichen Verbrechen einer förmlichen (ganz nutzlosen) Bosheit zu begehen, Menschen unmöglich, und doch (obzwar bloße Idee des Äußerst-Bösen) in einem System der Moral nicht zu übergehen.

Der Grund des Schauderhaften bei dem Gedanken von der förmlichen Hinrichtung eines Monarchen *durch sein*

Parlament), erlaubt, jener in[a]) den Forderungen, die sie zur Staatsverwaltung nötig zu haben vorgibt, nicht immer zu willfahren; vielmehr wenn das letztere geschähe, so wäre es ein sicheres Zeichen, daß das Volk verderbt, seine Repräsentanten erkäuflich und das Oberhaupt in der Regierung durch seinen Minister despotisch, dieser selbst aber ein Verräter des Volks sei.

Übrigens, wenn eine Revolution einmal gelungen und eine neue | Verfassung gegründet ist, so kann die [323] Unrechtmäßigkeit des Beginnens und der Vollführung derselben die Untertanen von der Verbindlichkeit, der neuen Ordnung der Dinge sich als gute Staatsbürger zu fügen, nicht befreien, und sie können sich nicht weigern, derjenigen Obrigkeit ehrlich zu gehorchen, die jetzt die[b]) Gewalt hat. Der entthronte Monarch (der jene Umwälzung überlebt) kann wegen seiner vorigen

Volk ist also der, daß der *Mord* nur als *Ausnahme* von der Regel, welche dieses sich zur Maxime machte, die *Hinrichtung* aber als eine völlige *Umkehrung* der Prinzipien des Verhältnisses zwischen Souverän und Volk (dieses, was sein Dasein nur der Gesetzgebung des ersteren zu verdanken hat, zum Herrscher über jenen zu machen) gedacht werden muß, und so die Gewalttätigkeit mit dreister Stirn und nach Grundsätzen über das heiligste Recht erhoben wird; welches, wie ein alles ohne Wiederkehr verschlingender Abgrund, als ein vom Staate an ihm verübter Selbstmord, ein keiner Entsündigung fähiges Verbrechen zu sein scheint. Man hat also Ursache anzunehmen, daß die Zustimmung zu solchen Hinrichtungen wirklich nicht aus einem vermeint-rechtlichen Prinzip, sondern aus Furcht vor Rache des vielleicht dereinst wiederauflebenden Staats am Volk herrührte, und jene Förmlichkeit nur vorgenommen worden, um jener Tat den Anstrich von Bestrafung, mithin eines *rechtlichen Verfahrens* (dergleichen der Mord nicht sein würde) zu geben, welche Bemäntelung aber verunglückt, weil eine solche Anmaßung des Volks noch ärger ist als selbst der Mord, da diese einen Grundsatz enthält, der selbst die Wiedererzeugung eines umgestürzten Staats unmöglich machen müßte.

a) Kant: „und erlaubt jener, in"; korr. Vorländer.
b) „die" fehlt in der 2. Auflage.

Geschäftsführung nicht in Anspruch genommen, noch weniger aber gestraft werden, wenn er, in den Stand eines Staatsbürgers zurückgetreten[a]), seine und des Staats Ruhe dem Wagstück vorzieht, sich von diesem zu entfernen, um als Prätendent das Abenteuer der Wiedererlangung desselben, es sei durch ingeheim angestiftete Gegenrevolution oder durch Beistand anderer Mächte, zu bestehen. Wenn er aber das letztere vorzieht, so bleibt ihm, weil der Aufruhr, der ihn aus seinem Besitz vertrieb, ungerecht war, sein Recht an demselben unbenommen. Ob aber andere Mächte das Recht haben, sich diesem verunglückten Oberhaupt zum Besten in ein Staatenbündnis zu vereinigen, bloß um jenes vom Volk begangene Verbrechen nicht ungeahndet noch als Skandal für alle Staaten bestehen zu lassen, mithin eine in jedem anderen Staat durch Revolution zustande gekommene Verfassung in ihre alte[b]) mit Gewalt zurückzubringen berechtigt und berufen seien, das gehört zum Völkerrecht.

B.

Kann der Beherrscher als Obereigentümer (des Bodens) oder muß er nur als Oberbefehlshaber in Ansehung des Volks durch Gesetze betrachtet werden? Da der Boden die oberste Bedingung ist, unter der allein es möglich ist, äußere Sachen als das Seine zu haben, deren möglicher Besitz und Gebrauch das erste erwerbliche Recht ausmacht, so wird von dem Souverän als Landesherrn, besser als Obereigentümer *(dominus territorii)* alles solche Recht abgeleitet werden müssen. Das Volk, als die Menge der Untertanen, gehört ihm auch zu (es ist sein Volk), aber nicht ihm als Eigentümer (nach dem dinglichen), sondern als Oberbefehlshaber (nach dem persönlichen Recht). — Dieses Obereigentum ist aber nur eine Idee des bürgerlichen Vereins, um die notwendige Vereinigung des Privateigentums aller im Volk unter einem öffentlichen

a) 2. Auflage: „zurücktretend".
b) sc. „Verfassung" oder „Form".

allgemeinen Besitzer zu Bestimmung des besonderen Eigentums, nicht nach Grundsätzen der Aggregation (die von den Teilen zum Ganzen empirisch fortschreitet), sondern dem notwendigen formalen Prinzip der Ein|teilung (Division des Bodens) nach Rechtsbe- [324] griffen vorstellig zu machen. Nach diesen kann der Obereigentümer kein Privateigentum an irgend einem Boden haben (denn sonst machte er sich zu einer Privatperson), sondern dieses gehört nur dem Volk (und zwar nicht kollektiv, sondern distributiv genommen) zu; wovon doch ein nomadisch-beherrschtes Volk auszunehmen ist, als in welchem gar kein Privateigentum des Bodens stattfindet. — Der Oberbefehlshaber kann also keine Domänen, d. i. Ländereien zu seiner Privatbenutzung (zu Unterhaltung des Hofes) haben. Denn weil es alsdann auf sein eigen Gutbefinden ankäme, wie weit sie ausgebreitet sein sollten, so würde der Staat Gefahr laufen, alles Eigentum des Bodens in den Händen der Regierung zu sehen, und alle Untertanen als grunduntertänig *(glebae adscripti)* und Besitzer von dem, was immer nur Eigentum eines anderen ist, folglich aller Freiheit beraubt *(servi)* anzusehen. — Von einem Landesherrn kann man sagen: er besitzt nichts (zu eigen) außer sich selbst; denn wenn er neben einem anderen im Staat etwas zu eigen hätte, so würde mit diesem ein Streit möglich sein, zu dessen Schlichtung kein Richter wäre. Aber man kann auch sagen: er besitzt alles; weil er das Befehlshaberrecht über das Volk hat (jedem das Seine zuteil kommen zu lassen), dem alle äußeren Sachen *(divisim)* zugehören.

Hieraus folgt: daß es auch keine Korporation im Staate, keinen Stand und Orden geben könne, der als Eigentümer den Boden zur alleinigen Benutzung den folgenden Generationen (ins Unendliche) nach gewissen Statuten überliefern könne. Der Staat kann sie zu aller Zeit aufheben, nur unter der Bedingung, die Überlebenden zu entschädigen. Der Ritterorden (als Korporation oder auch bloß Rang einzelner vorzüglich beehrter Personen); der Orden der Geistlichkeit, die Kirche genannt, können nie durch diese Vorrechte, womit sie begünstigt worden, ein auf Nach-

folger übertragbares Eigentum am Boden, sondern nur die einstweilige Benutzung desselben erwerben. Die Komtureien auf einer, die Kirchengüter auf der anderen Seite können, wenn die öffentliche Meinung wegen der Mittel, durch die *Kriegsehre* den Staat wider die Lauigkeit in Verteidigung desselben zu schützen, oder die Menschen in demselben durch Seelmessen, Gebete und eine Menge zu bestellender Seelsorger, um sie vor dem ewigen Feuer zu bewahren, anzutreiben, aufgehört hat, ohne Bedenken (doch unter der vorgenannten Bedingung) aufgehoben werden. Die, so hier in die Reform fallen, können nicht klagen, [325] daß ihnen | ihr Eigentum genommen werde; denn der Grund ihres bisherigen Besitzes lag nur in der *Volksmeinung* und mußte auch, solange diese fortwährte, gelten. Sobald diese aber erlosch, und zwar auch nur in dem Urteil derjenigen, welche auf Leitung desselben[a]) durch ihr Verdienst den größten Anspruch haben, so mußte, gleichsam als durch eine Appellation desselben an den Staat *(a rege male informato ad regem melius informandum)*, das vermeinte Eigentum aufhören.

Auf diesem ursprünglich erworbenen Grundeigentume beruht das Recht des Oberbefehlshabers als Obereigentümers (des Landesherrn), die Privateigentümer des Bodens zu *beschatzen*, d. i. Abgaben durch die Landtaxe, Accise und Zölle oder Dienstleistung (dergleichen die Stellung der Mannschaft zum Kriegsdienst ist) zu fordern: so doch, daß das Volk sich selber beschatzt, weil dieses die einzige Art ist, hierbei nach Rechtsgesetzen zu verfahren, wenn es durch das Korps der Deputierten desselben geschieht, auch als gezwungene (von dem bisher bestandenen Gesetz abweichende) Anleihe nach dem Majestätsrechte, als in einem Falle, da der Staat in Gefahr seiner Auflösung kommt, erlaubt ist.

Hierauf beruht auch das Recht der Staatswirtschaft, des Finanzwesens und der Polizei, welche letztere die öffentliche *Sicherheit*, *Gemächlichkeit* und *Anständigkeit* besorgt; denn daß das

a) sc. des Volks.

Gefühl für diese *(sensus decori)* als negativer Geschmack durch Bettelei, Lärmen auf Straßen, Gestank, öffentliche Wollust *(venus volgivaga)*, als Verletzungen des moralischen Sinnes, nicht abgestumpft werde, erleichtert der Regierung gar sehr ihr Geschäfte, das Volk durch Gesetze zu lenken.

Zu Erhaltung des Staats gehört auch noch ein drittes: nämlich das Recht der Aufsicht *(ius inspectionis)*, daß ihm nämlich keine Verbindung, die aufs öffentliche Wohl der Gesellschaft *(publicum)* Einfluß haben kann (von Staats- oder Religions-Illuminaten), verheimlicht, sondern, wenn es von der Polizei verlangt wird, die Eröffnung ihrer Verfassung nicht geweigert werde. Die[a]) aber der Untersuchung der Privatbehausung eines jeden ist nur ein Notfall der Polizei, wozu sie durch eine höhere Autorität in jedem besonderen Falle berechtigt werden muß.

C.

Dem Oberbefehlshaber steht indirekt, d. i. als Übernehmer der Pflicht des Volks, das Recht zu, dieses mit Abgaben zu seiner (des Volks) eigenen Erhaltung [326] zu belasten, als da sind: das Armenwesen, die Findelhäuser und das Kirchenwesen, sonst milde oder fromme Stiftungen genannt.

Der allgemeine Volkswille hat sich nämlich zu einer Gesellschaft vereinigt, welche sich immerwährend erhalten soll, und zu dem Ende sich der inneren Staatsgewalt unterworfen, um die Glieder dieser Gesellschaft, die es selbst nicht vermögen, zu erhalten. Von Staats wegen ist also die Regierung berechtigt, die Vermögenden zu nötigen, die Mittel der Erhaltung derjenigen, die es, selbst den notwendigsten Naturbedürfnissen nach, nicht sind, herbeizuschaffen; weil ihre Existenz zugleich als[b]) Akt der Unterwerfung unter den Schutz und die zu ihrem Dasein nötige Vorsorge des gemeinen Wesens ist, wozu sie sich verbind-

a) hinzuzudenken etwa: „Befugnis" (aus „Aufsicht" zu ergänzen).

b) Zu dem Gebrauch von „als" vgl. S. 3.

lich gemacht haben, auf welche der Staat nun sein Recht gründet[a]), zur Erhaltung ihrer Mitbürger das Ihrige beizutragen. Das kann nun geschehen: durch Belastung des Eigentums der Staatsbürger oder ihres Handelsverkehrs oder durch errichtete Fonds und deren Zinsen, nicht zu Staats- (denn der ist reich), sondern zu Volksbedürfnissen; aber nicht bloß durch *freiwillige* Beiträge (weil hier nur vom *Rechte* des Staats gegen das Volk die Rede ist), worunter einige gewinnsüchtige sind (als Lotterien, die mehr Arme und dem öffentlichen Eigentume Gefährliche machen, als sonst sein würden, und die also nicht erlaubt sein sollten), sondern zwangsmäßig, als Staatslasten. Hier fragt sich nun: ob die Versorgung der Armen durch *laufende Beiträge*, sodaß jedes Zeitalter die Seinigen ernährt, oder durch nach und nach gesammelte[b]) *Bestände* und überhaupt *fromme* Stiftungen (dergleichen Witwenhäuser, Hospitäler u. dgl. sind), und zwar jenes nicht durch Bettelei, welche mit der Räuberei nahe verwandt ist, sondern durch gesetzliche Auflage ausgerichtet werden soll? — Die erstere Anordnung muß für die einzige dem Rechte des Staats angemessene, der sich niemand entziehen kann, der zu leben hat, gehalten werden; weil sie[c]) nicht (wie von frommen Stiftungen zu besorgen ist), wenn sie mit der Zahl der Armen anwachsen, das Armsein zum Erwerbmittel für faule Menschen machen und so eine *ungerechte* Belästigung des Volks durch die Regierung sein würden.

Was die Erhaltung der aus Not oder Scham ausgesetzten oder wohl gar darum ermordeten Kinder betrifft, so hat der Staat ein Recht, das Volk mit der Pflicht zu belasten, diesen obzwar unwillkommenen Zuwachs des Staatsvermögens nicht wissentlich umkommen zu lassen. Ob dieses aber durch Besteuerung
[327] der Hagestolzen beiderlei Geschlechts (worunter die | *vermögenden* Ledigen verstanden werden) als

a) Hier ist zu ergänzen das vorangegangene: „die Vermögenden zu nötigen".
b) „nach und nach gesammelte" fehlt in der 2. Auflage.
c) sc. die laufenden Beiträge.

solcher[a]), die daran doch zum Teil schuld sind, vermittelst dazu errichteter Findelhäuser, oder auf andere Art mit Recht geschehen könne (ein anderes Mittel, es zu verhüten, möchte es aber schwerlich geben), ist eine Aufgabe, deren Lösung, ohne entweder wider das Recht oder die Moralität zu verstoßen, bisher noch nicht gelungen ist.

Da auch das Kirchenwesen, welches von der Religion als innerer Gesinnung, die ganz außer dem Wirkungskreise der bürgerlichen Macht ist, sorgfältig unterschieden werden muß (als Anstalt zum öffentlichen Gottesdienst für das Volk, aus welchem dieser auch seinen Ursprung hat, es sei Meinung oder Überzeugung), ein wahres Staatsbedürfnis wird, sich auch als Untertanen einer höchsten unsichtbaren Macht, der sie huldigen müssen, und die mit der bürgerlichen oft in einen sehr ungleichen Streit kommen kann, zu betrachten: so hat der Staat das Recht, nicht etwa der inneren Konstitutional-Gesetzgebung, das Kirchenwesen nach seinem Sinne, wie es ihm vorteilhaft dünkt, einzurichten, den Glauben und gottesdienstliche Formen *(ritus)* dem Volke vorzuschreiben oder zu befehlen (denn dieses muß gänzlich den Lehrern und Vorstehern, die es sich selbst gewählt hat, überlassen bleiben), sondern nur das negative Recht, den Einfluß der öffentlichen Lehrer[b]) auf das sichtbare politische gemeine Wesen, der der öffentlichen Ruhe nachteilig sein möchte, abzuhalten, mithin bei dem inneren Streit oder dem der verschiedenen Kirchen untereinander die bürgerliche Eintracht nicht in Gefahr kommen zu lassen, welches also ein Recht der Polizei ist. Daß eine Kirche einen gewissen Glauben und welchen sie haben, oder daß sie ihn unabänderlich erhalten müsse und sich nicht selbst reformieren dürfe, sind Einmischungen der obrigkeitlichen Gewalt, die unter ihrer Würde sind: weil sie sich dabei als einem Schulgezänke auf den Fuß der Gleichheit mit ihren Untertanen einläßt (der Monarch sich zum Priester macht), die ihr geradezu sagen können,

a) Kant: „solche"; korr. Vorländer.

b) „der öffentlichen Lehrer" fehlt in der 2. Auflage.

daß sie hiervon nichts verstehe; vornehmlich was das letztere, nämlich das Verbot innerer Reformen betrifft; — denn was das gesamte Volk nicht über sich selbst beschließen kann, das kann auch der Gesetzgeber nicht über das Volk beschließen. Nun kann aber kein Volk beschließen, in seinen den Glauben betreffenden Einsichten (der Aufklärung) niemals weiter fortzuschreiten, mithin auch sich in Ansehung des Kirchenwesens nie zu reformieren; weil dies der Menschheit in seiner eigenen Person, mithin dem höchsten Rechte desselben entgegen sein würde. Also kann es auch
[328] keine obrigkeitliche Ge | walt über das Volk beschließen. — — Was aber die Kosten der Erhaltung des Kirchenwesens betrifft, so können diese aus ebenderselben Ursache nicht dem Staate, sondern müssen dem Teile des Volks, der sich zu einem oder dem anderen Glauben bekennt, d. i. nur der Gemeine zu Lasten kommen.

D.

Das Recht des obersten Befehlshabers im Staate geht auch 1. auf Verteilung der Ämter, als mit einer Besoldung verbundener Geschäftsführung; 2. der Würden, die als Standeserhöhungen ohne Sold, d. i. Rangerteilung des[a] Oberen (der zum Befehlen)[b] in Ansehung der Niederen (die, obzwar als freie und nur durchs öffentliche Gesetz verbindliche, doch jenen zu gehorsamen zum voraus bestimmt sind), bloß auf Ehre fundiert sind — und 3. außer diesem (respektiv-wohltätigen) Recht auch aufs Strafrecht.

Was ein bürgerliches Amt anlangt, so kommt hier die Frage vor: hat der Souverän das Recht, einem, dem er ein Amt gegeben, es nach seinem Gutbefinden (ohne ein Verbrechen von seiten des letzteren) wieder zu nehmen? Ich sage: nein! Denn was der vereinigte Wille des Volks über seine bürgerlichen Beamten nie beschließen wird, das kann auch das Staatsoberhaupt über ihn nicht beschließen. Nun will das Volk (das die Kosten tragen soll, welche die An-

a) 2. Auflage: „der".
b) sc. bestimmt ist.

setzung eines Beamten ihm machen wird) ohne allen Zweifel, daß dieser seinem ihm auferlegten Geschäfte völlig gewachsen sei; welches aber nicht anders als durch eine hinlängliche Zeit hindurch fortgesetzte Vorbereitung und Erlernung desselben, über der er diejenige versäumt, die er zur Erlernung eines anderen ihn nährenden Geschäfts hätte verwenden können, geschehen kann; mithin würde in der Regel das Amt mit Leuten versehen werden, die keine dazu erforderliche Geschicklichkeit und durch Übung erlangte reife Urteilskraft erworben hätten; welches der Absicht des Staats zuwider ist, als zu welcher auch erforderlich ist, daß jeder vom niedrigeren Amte zu höheren (die sonst lauter Untauglichen in die Hände fallen würden) steigen, mithin auch auf lebenswierige Versorgung müsse rechnen können.

Die Würde betreffend, nicht bloß die, welche ein Amt bei sich führen mag, sondern auch die, welche den Besitzer auch ohne besondere Bedienungen zum Gliede eines höheren Standes macht, ist der Adel, der vom bürgerlichen Stande, in welchem das Volk ist, unterschieden, den | männlichen Nachkommen anerbt, durch [329] diese auch wohl den weiblichen unadeliger Geburt, nur so, daß die adelig Geborene ihrem unadeligen Ehemann nicht umgekehrt diesen Rang mitteilt, sondern selbst in den bloß bürgerlichen (des Volks) zurückfällt. — Die Frage ist nun: ob der Souverän einen Adelstand, als einen erblichen Mittelstand zwischen ihm und den übrigen Staatsbürgern, zu gründen berechtigt sei. In dieser Frage kommt es nicht darauf an: ob es der Klugheit des Souveräns wegen seines und des Volks Vorteils, sondern nur, ob es dem Rechte des Volks gemäß sei, einen Stand von Personen über sich zu haben, die zwar selbst Untertanen, aber doch in Ansehung des Volks geborene Befehlshaber (wenigstens privilegierte) sind. — — Die Beantwortung derselben geht nun hier, ebenso wie vorher, aus dem Prinzip hervor: „Was das Volk (die ganze Masse der Untertanen) nicht über sich selbst und seine Genossen beschließen kann, das kann auch der Souverän nicht über das Volk beschließen.“ Nun ist ein angeerbter Adel, ein Rang, der vor dem Verdienste vorher geht und

dieses auch mit keinem Grunde hoffen läßt, ein Gedankending ohne alle Realität. Denn wenn der Vorfahr Verdienst hatte, so konnte er dieses doch nicht auf seine Nachkommen vererben, sondern diese mußten es sich immer selbst erwerben; da die Natur es nicht so fügt, daß das Talent und der Wille, welche Verdienste um den Staat möglich machen, auch anarten. Weil nun von keinem Menschen angenommen werden kann, er werde seine Freiheit wegwerfen, so ist es unmöglich, daß der allgemeine Volkswille zu einem solchen grundlosen Prärogativ zusammenstimme, mithin kann der Souverän es auch nicht geltend machen. — — Wenn indessen gleich eine solche Anomalie in das Maschinenwesen einer Regierung von alten Zeiten (des Lehnswesens, das fast gänzlich auf den Krieg angelegt war) eingeschlichen, von Untertanen, die mehr als Staatsbürger, nämlich geborene Beamte (wie etwa ein Erbprofessor), sein wollen, so kann der Staat diesen von ihm begangenen Fehler eines widerrechtlich erteilten erblichen[a]) Vorzugs nicht anders als durch Eingehen und Nichtbesetzung der Stellen allmählich wiederum gut machen, und so hat er provisorisch ein Recht, diese Würde dem Titel nach fortdauern zu lassen, bis selbst in der öffentlichen Meinung die Einteilung in Souverän, Adel und Volk der einzigen natürlichen in Souverän und Volk Platz gemacht haben wird.

Ohne alle Würde kann nun wohl kein Mensch im Staate sein, denn er hat wenigstens die des Staats-
[330] bürgers; außer wenn er sich durch sein eigenes | Verbrechen darum gebracht hat, da er dann zwar im Leben erhalten, aber zum bloßen Werkzeuge der Willkür eines anderen (entweder des Staats oder eines anderen Staatsbürgers) gemacht wird. Wer nun das letztere ist (was er nur durch Urteil und Recht werden kann), ist ein Leibeigener *(servus in sensu stricto)* und gehört zum Eigentum *(dominium)* eines anderen, der daher nicht bloß sein Herr *(herus)*, sondern auch sein Eigentümer *(dominus)* ist, der ihn als eine Sache veräußern und nach Belieben (nur nicht zu

a) „erblichen" fehlt in der 2. Auflage.

schandbaren Zwecken) brauchen und über seine Kräfte, wenngleich nicht über sein Leben und Gliedmaßen verfügen (disponieren) kann. Durch einen Vertrag kann sich niemand zu einer solchen Abhängigkeit verbinden, dadurch er aufhört, eine Person zu sein; denn nur als Person kann er einen Vertrag machen. Nun scheint es zwar, ein Mensch könne sich zu gewissen der Qualität nach erlaubten, dem Grade nach aber unbestimmten Diensten gegen einen anderen (für Lohn, Kost oder Schutz) verpflichten durch einen Verdingungsvertrag *(locatio conductio)*, und er werde dadurch bloß Untertan *(subiectus)*, nicht Leibeigener *(servus)*; allein das ist nur ein falscher Schein. Denn wenn sein Herr befugt ist, die Kräfte seines Untertans nach Belieben zu benutzen, so kann er sie auch (wie es mit den Negern auf den Zuckerinseln der Fall ist) erschöpfen, bis zum Tode oder der Verzweiflung, und jener hat sich seinem Herrn wirklich als Eigentum weggegeben; welches unmöglich ist. — Er kann sich also nur zu der Qualität und dem Grade nach bestimmten Arbeiten verdingen: entweder als Tagelöhner oder ansässiger Untertan; im letzteren Fall, daß er teils für den Gebrauch des Bodens seines Herrn statt des Tagelohns Dienste auf demselben Boden, teils für die eigene Benutzung desselben bestimmte Abgaben (einen Zins) nach einem Pachtvertrage leistet, ohne sich dabei zum Gutsuntertan *(glebae adscriptus)* zu machen, als wodurch er seine Persönlichkeit einbüßen würde, mithin eine Zeit- oder Erbpacht gründen kann. Er mag nun aber auch[a]) durch sein Verbrechen ein persönlicher Untertan geworden sein, so kann diese Untertänigkeit ihm doch nicht anerben, weil er sie sich nur durch seine eigene Schuld zugezogen hat; und ebensowenig kann der von einem Leibeigenen Erzeugte wegen der Erziehungskosten, die er gemacht hat, in Anspruch genommen werden, weil Erziehung eine absolute Naturpflicht der Eltern und, im Falle daß diese Leibeigene waren, der Herren ist, welche mit dem Besitz ihrer Untertanen auch die Pflichten derselben übernommen haben.

a) „auch" fehlt in der 2. Auflage.

[331] E.

Vom Straf- und Begnadigungsrecht.

I.

Das Strafrecht ist das Recht des Befehlshabers gegen den Unterwürfigen, ihn wegen seines Verbrechens mit einem Schmerz zu belegen. Der Oberste im Staate kann also nicht bestraft werden, sondern man kann sich nur seiner Herrschaft entziehen. — Diejenige Übertretung des öffentlichen Gesetzes, die den, welcher sie begeht, unfähig macht, Staatsbürger zu sein, heißt Verbrechen schlechthin *(crimen)*, oder[a]) auch ein öffentliches Verbrechen *(crimen publicum)*; daher das erstere (das Privatverbrechen) vor die Zivil-, das andere vor die Kriminalgerechtigkeit gezogen wird. — Veruntreuung, d. i. Unterschlagung der zum Verkehr anvertrauten Gelder oder Waren, Betrug im Kauf und Verkauf bei sehenden Augen des anderen sind Privatverbrechen. Dagegen sind: falsch Geld oder Wechsel zu machen, Diebstahl und Raub u. dergl. öffentliche Verbrechen, weil das gemeine Wesen und nicht bloß eine einzelne Person dadurch gefährdet wird. — Sie könnten in die der niederträchtigen Gemütsart *(indolis abiectae)* und die der gewalttätigen *(indolis violentae)* eingeteilt werden.

Richterliche Strafe *(poena forensis)*, die von der natürlichen *(poena naturalis)*, dadurch das Laster sich selbst bestraft und auf welche der Gesetzgeber gar nicht Rücksicht nimmt, verschieden, kann niemals bloß als Mittel, ein anderes Gute zu befördern, für den Verbrecher selbst oder für die bürgerliche Gesellschaft, sondern muß jederzeit nur darum wider ihn verhängt werden, weil er verbrochen hat; denn der Mensch kann nie bloß als Mittel zu den Absichten eines anderen gehandhabt und unter die Gegenstände des Sachenrechts gemengt werden, wowider ihn seine angeborene Persönlichkeit schützt, ob er gleich die bürgerliche einzubüßen gar wohl verurteilt werden

a) Kant: „aber"; korr. Vorländer (nach der Vermutung Natorps).

kann. Er muß vorher *strafbar* befunden sein, ehe noch daran gedacht wird, aus dieser Strafe einigen Nutzen für ihn selbst oder seine Mitbürger zu ziehen. Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ, und wehe dem! welcher die Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre durchkriecht, um etwas auszufinden, was durch den Vorteil, den es verspricht, ihn von der Strafe oder auch nur einem[a]) Grade derselben entbinde, nach dem pharisäischen Wahlspruch: „Es ist besser, daß | *ein* Mensch sterbe, als daß das ganze [332] Volk verderbe"; denn wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf Erden leben. — Was soll man also von dem Vorschlage halten: einem Verbrecher auf den Tod das Leben zu erhalten, wenn er sich dazu verstände, an sich gefährliche Experimente machen zu lassen, und so glücklich wäre, gut durchzukommen, damit die Ärzte dadurch eine neue, dem gemeinen Wesen ersprießliche Belehrung erhielten? Ein Gerichtshof würde das medizinische Kollegium, das diesen Vorschlag täte, mit Verachtung abweisen; denn die Gerechtigkeit hört auf, eine zu sein, wenn sie sich für irgend einen Preis weggibt.

Welche Art aber und welcher Grad der Bestrafung ist es, welche die öffentliche Gerechtigkeit sich zum Prinzip und Richtmaße macht? Kein anderes als das Prinzip der Gleichheit (im Stande des Züngleins an der Wage der Gerechtigkeit), sich nicht mehr auf die eine als auf die andere Seite hinzuneigen. Also: was für unverschuldetes Übel du einem anderen im Volke zufügst, das tust du dir selbst an. Beschimpfst du ihn, so beschimpfst du dich selbst; bestiehlst du ihn, so bestiehlst du dich selbst; schlägst du ihn, so schlägst du dich selbst; tötest du ihn, so tötest du dich selbst. Nur das *Wiedervergeltungsrecht* *(ius talionis)*, aber wohl zu verstehen vor den Schranken des Gerichts (nicht in deinem Privaturteil), kann die Qualität und Quantität der Strafe bestimmt angeben; alle anderen sind hin und her schwankend und können, anderer sich einmischenden Rücksichten wegen, keine Angemessen-

a) 2. Auflage: „in einem".

heit mit dem Spruch der reinen und strengen Gerechtigkeit enthalten. — Nun scheint es zwar, daß der Unterschied der Stände das Prinzip der Wiedervergeltung: Gleiches mit gleichem, nicht verstatte; aber wenn es gleich nicht nach dem Buchstaben möglich sein kann, so kann es doch der Wirkung nach, respektive auf die Empfindungsart der Vornehmeren, immer geltend bleiben. — So hat z. B. Geldstrafe wegen einer Verbalinjurie gar kein Verhältnis zur Beleidigung, denn der des Geldes viel hat, kann diese sich wohl einmal zur Lust erlauben; aber die Kränkung der Ehrliebe des einen kann doch dem Wehtun des Hochmuts des anderen sehr gleich kommen: wenn dieser nicht allein öffentlich abzubitten, sondern jenem, ob er zwar niedriger ist, etwa zugleich die Hand zu küssen, durch Urteil und Recht genötigt würde. Ebenso, wenn der gewalttätige Vornehme für die Schläge, die er dem niederen, aber schuldlosen Staatsbürger zumißt, außer der Abbitte noch zu einem einsamen und [333] beschwerlichen Arreste verurteilt würde, weil | hiermit außer der Ungemächlichkeit noch die Eitelkeit des Täters schmerzhaft angegriffen und so durch Beschämung gleiches mit gleichem gehörig vergolten würde. — Was heißt das aber: „Bestiehlst du ihn, so bestiehlst du dich selbst?" Wer da stiehlt, macht aller anderer Eigentum unsicher; er beraubt sich also (nach dem Rechte der Wiedervergeltung) der Sicherheit alles möglichen Eigentums; er hat nichts und kann auch nichts erwerben, will aber doch leben; welches nun nicht anders möglich ist, als daß ihn andere ernähren. Weil dieses aber der Staat nicht umsonst tun wird, so muß er diesem seine Kräfte zu ihm beliebigen Arbeiten (Karren- oder Zuchthausarbeit) überlassen und kommt auf gewisse Zeit oder nach Befinden auch auf immer in den Sklavenstand. — Hat er aber gemordet, so muß er sterben. Es gibt hier kein Surrogat zur Befriedigung der Gerechtigkeit. Es ist keine Gleichartigkeit zwischen einem noch so kummervollen Leben und dem Tode, also auch keine Gleichheit des Verbrechens und der Wiedervergeltung als durch den am Täter gerichtlich vollzogenen, doch von aller Mißhandlung, welche die Menschheit in der leidenden

Person zum Scheusal machen könnte, befreiten Tod. — Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflöste (z. B. das eine Insel bewohnende Volk beschlösse, auseinander zu gehen und sich in alle Welt zu zerstreuen), müßte der letzte im Gefängnis befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit jedermann das widerfahre, was seine Taten wert sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedrungen hat: weil es als Teilnehmer an dieser öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit betrachtet werden kann.

Diese Gleichheit der Strafen, die allein durch die Erkenntnis des Richters auf den Tod nach dem strengen Wiedervergeltungsrechte möglich ist, offenbart sich daran, daß dadurch allein proportionierlich mit der inneren Bösartigkeit der Verbrecher das Todesurteil über alle (selbst wenn es nicht einen Mord, sondern ein anderes nur mit dem Tode zu tilgendes Staatsverbrechen beträfe) ausgesprochen wird. — Setzet, daß, wie in der letzten schottischen Rebellion[a]), da verschiedene Teilnehmer an derselben (wie Balmerino und andere) durch ihre Empörung nichts als eine dem Hause Stuart schuldige Pflicht auszuüben glaubten, andere dagegen Privatabsichten hegten, von dem höchsten Gerichte das Urteil so gesprochen worden wäre: ein jeder solle die Freiheit der Wahl zwischen dem Tode und der Karrenstrafe haben; so sage ich: der ehrliche Mann wählt den Tod, | der Schelm aber die Karre; so bringt es die Natur [334]
des menschlichen Gemütes mit sich. Denn der erstere kennt etwas, was er noch höher schätzt als selbst das Leben: nämlich die Ehre; der andere hält ein mit Schande bedecktes Leben doch immer noch für besser, als gar nicht zu sein (*animam praeferre pudori.* Juvenal). Der erstere ist nun ohne Widerrede weniger strafbar als der andere, und so werden sie durch den über alle gleich verhängten Tod ganz proportionierlich bestraft; jener gelinde nach seiner Empfindungsart, und dieser hart nach der seinigen; dahingegen, wenn durchgängig auf die Karrenstrafe erkannt würde, der

a) Gemeint ist der Aufstand von 1745/46.

erstere zu hart, der andere für seine Niederträchtigkeit gar zu gelinde bestraft wäre; und so ist auch hier im Ausspruche über eine im Komplott vereinigte Zahl von Verbrechern der beste Ausgleicher vor der öffentlichen Gerechtigkeit der Tod. — Überdem hat man nie gehört, daß ein wegen Mordes zum Tode Verurteilter sich beschwert hätte, daß ihm damit zuviel und also unrecht geschehe; jeder würde ihm ins Gesicht lachen, wenn er sich dessen äußerte. — Man müßte sonst annehmen, daß, wenn dem Verbrecher gleich nach dem Gesetz nicht unrecht geschieht, doch die gesetzgebende Gewalt im Staat diese Art von Strafe zu verhängen nicht befugt und, wenn sie es tut, mit sich selbst im Widerspruch sei.

Soviel also der Mörder sind, die den Mord verübt oder auch befohlen oder dazu mitgewirkt haben, so viele müssen auch den Tod leiden; so will es die Gerechtigkeit als Idee der richterlichen Gewalt nach allgemeinen, *a priori* begründeten Gesetzen. — Wenn aber doch die Zahl der Komplizen *(correi)* zu einer solchen Tat so groß ist, daß der Staat, um keine solchen Verbrecher zu haben, bald dahin kommen könnte, keine Untertanen mehr zu haben, und sich doch nicht auflösen, d. i. in den noch viel ärgeren, aller äußeren Gerechtigkeit entbehrenden Naturzustand übergehen (vornehmlich nicht durch das Spektakel einer Schlachtbank das Gefühl des Volks abstumpfen) will, so muß es auch der Souverän in seiner Macht haben, in diesem Notfalle *(casus necessitatis)* selbst den Richter zu machen (vorzustellen) und ein Urteil zu sprechen, welches statt der Lebensstrafe eine andere den Verbrechern zuerkennt, bei der die Volksmenge noch erhalten wird, dergleichen die Deportation ist: dieses selbst aber nicht als nach einem öffentlichen Gesetz, sondern durch einen Machtspruch, d. i. einen Akt des Majestätsrechts, der als Begnadigung nur immer in einzelnen Fällen ausgeübt werden kann.

Hiergegen hat nun der Marchese Beccaria aus
[335] teilnehmender Em | pfindelei einer affektierten Humanität *(compassibilitas)* seine Behauptung der Unrechtmäßigkeit aller Todesstrafe aufgestellt: weil sie im ursprünglichen bürgerlichen Vertrage nicht

enthalten sein könnte; denn da hätte jeder im Volk einwilligen müssen, sein Leben zu verlieren, wenn er etwa einen anderen (im Volk) ermordete; diese Einwilligung aber sei unmöglich, weil niemand über sein Leben disponieren könne. Alles Sophisterei und Rechtsverdrehung.

Strafe erleidet jemand nicht, weil er sie, sondern weil er eine strafbare Handlung gewollt hat; denn es ist keine Strafe, wenn einem geschieht, was er will, und es ist unmöglich, gestraft werden zu wollen. — Sagen: ich will gestraft werden, wenn ich jemand ermorde, heißt nichts mehr als: ich unterwerfe mich samt allen übrigen den Gesetzen, welche natürlicherweise, wenn es Verbrecher im Volke gibt, auch Strafgesetze sein werden. Ich als Mitgesetzgeber, der das Strafgesetz diktiert, kann unmöglich dieselbe Person sein, die als Untertan nach dem Gesetz bestraft wird; denn als ein solcher, nämlich als Verbrecher, kann ich unmöglich eine Stimme in der Gesetzgebung haben (der Gesetzgeber ist heilig). Wenn ich also ein Strafgesetz gegen mich als einen Verbrecher abfasse, so ist es in mir die reine rechtlich-gesetzgebende Vernunft *(homo noumenon)*, die mich als einen des Verbrechens Fähigen, folglich als eine andere Person *(homo phaenomenon)* samt allen übrigen in einem Bürgerverein dem Strafgesetze unterwirft. Mit anderen Worten: nicht das Volk (jeder einzelne in demselben), sondern das Gericht (die öffentliche Gerechtigkeit), mithin ein anderer als der Verbrecher, diktiert die Todesstrafe, und im Sozialkontrakt ist gar nicht das Versprechen enthalten, sich strafen zu lassen und so über sich selbst und sein Leben zu disponieren. Denn wenn der Befugnis zu strafen ein Versprechen des Missetäters zum Grunde liegen müßte, sich strafen lassen zu wollen, so müßte es diesem auch überlassen werden, sich straffällig zu finden, und der Verbrecher würde sein eigener Richter sein. — Der Hauptpunkt des Irrtums (πρῶτον ψεῦδος) dieses Sophismas besteht darin: daß es[a]) das eigene Urteil des Verbrechers (das man seiner Vernunft notwendig zu-

a) „es“ Zusatz Hartensteins; Natorp: „man“.

trauen muß), des Lebens verlustig werden zu müssen, für einen Beschluß des Willens ansieht, es sich selbst zu nehmen, und so sich die Rechtsvollziehung mit der Rechtsbeurteilung in einer und derselben Person vereinigt vorstellt.

Es gibt indessen zwei todeswürdige Verbrechen, in Ansehung deren, ob die Gesetzgebung auch die Be-
[336] fugnis habe, sie mit der Todesstrafe | zu belegen, noch zweifelhaft bleibt. Zu beiden verleitet das Ehrgefühl. Das eine ist das der Geschlechtsehre, das andere der Kriegsehre, und zwar der wahren Ehre, welche jeder dieser zwei Menschenklassen als Pflicht obliegt. Das eine Verbrechen ist der mütterliche Kindesmord *(infanticidium maternale)*; das andere der Kriegsgesellenmord *(commilitonicidium)*, das Duell. — Da die Gesetzgebung die Schmach einer unehelichen Geburt nicht wegnehmen und ebensowenig den Fleck, welcher aus dem Verdacht der Feigheit[a]) auf einen untergeordneten Kriegsbefehlshaber fällt, welcher einer verächtlichen Begegnung nicht eine über die Todesfurcht erhobene eigene Gewalt entgegensetzt, wegwischen kann: so scheint es, daß Menschen in diesen Fällen sich im Naturzustande befinden und Tötung *(homicidium)*, die alsdann nicht einmal Mord *(homicidium dolosum)* heißen müßte, in beiden zwar allerdings strafbar sei, von der obersten Macht aber mit dem Tode nicht könne bestraft werden. Das uneheliche auf die Welt gekommene Kind ist außer dem Gesetz (denn das heißt Ehe), mithin auch außer dem Schutze desselben geboren. Es ist in das gemeine Wesen gleichsam eingeschlichen (wie verbotene Ware), so daß dieses seine Existenz (weil es billig auf diese Art nicht hätte existieren sollen), mithin auch seine Vernichtung ignorieren kann, und die Schande der Mutter, wenn ihre uneheliche Niederkunft bekannt wird, kann keine Verordnung heben. — Der zum Unterbefehlshaber eingesetzte Kriegsmann, dem ein Schimpf angetan wird, sieht sich ebensowohl durch die öffentliche Meinung der Mitgenossen seines Standes genötigt, sich Genugtuung und, wie im Naturzustande, Bestrafung des

a) Kant: „Feigheit, der“; korr. Vorländer.

Beleidigers nicht durchs Gesetz vor einem Gerichtshofe, sondern durch das Duell, darin er sich selbst der Lebensgefahr aussetzt, zu verschaffen, um seinen Kriegsmut zu beweisen, als worauf die Ehre seines Standes wesentlich beruht, sollte es auch mit der Tötung seines Gegners verbunden sein, die in diesem Kampfe, der öffentlich und mit beiderseitiger Einwilligung, doch auch ungern geschieht, eigentlich nicht Mord *(homicidium dolosum)* genannt werden kann. — — Was ist nun in beiden (zur Kriminalgerechtigkeit gehörigen) Fällen Rechtens? — Hier kommt die Strafgerechtigkeit gar sehr ins Gedränge: entweder den Ehrbegriff (der hier kein Wahn ist) durchs Gesetz für nichtig zu erklären und so mit dem Tode zu bestrafen, oder von dem Verbrechen die angemessene Todesstrafe wegzunehmen und so entweder grausam oder nachsichtig zu sein. Die Auflösung dieses Knotens ist: daß der kategorische Imperativ der Strafgerechtigkeit (die gesetzwidrige| Tötung eines anderen [337]
müsse mit dem Tode bestraft werden) bleibt, die Gesetzgebung selber aber (mithin auch die bürgerliche Verfassung), solange noch als sie barbarisch und unausgebildet ist[a]), daran schuld ist, daß die Triebfedern der Ehre im Volke (subjektiv) nicht mit den Maßregeln zusammentreffen wollen, die (objektiv) ihrer Absicht gemäß sind, sodaß die öffentliche, vom Staat ausgehende Gerechtigkeit in Ansehung der aus dem Volk eine Ungerechtigkeit wird.

II.

Das Begnadigungsrecht *(ius aggratiandi)* für den Verbrecher, entweder der Milderung oder gänzlichen Erlassung der Strafe, ist wohl unter allen Rechten des Souveräns das schlüpfrigste, um den Glanz seiner Hoheit zu beweisen und dadurch doch in hohem Grade unrecht zu tun. — In Ansehung der Verbrechen der Untertanen gegeneinander steht es schlechterdings ihm nicht zu, es auszuüben; denn hier ist Straflosigkeit *(impunitas criminis)* das größte Unrecht gegen die

a) „sie“ und „ist“ von mir zur Verdeutlichung hinzugesetzt.

letzteren. Also nur bei einer Läsion, die ihm selbst widerfährt *(crimen laesae maiestatis)*, kann er davon Gebrauch machen. Aber auch da nicht einmal, wenn durch Ungestraftheit dem Volke selbst in Ansehung seiner Sicherheit Gefahr erwachsen könnte. — Dieses Recht ist das einzige, was den Namen des Majestätsrechts verdient.

Von dem rechtlichen Verhältnisse des Bürgers zum Vaterlande und zum Auslande.

§ 50.

Das Land *(territorium)*, dessen Einsassen schon durch die Konstitution, d. i. ohne einen besonderen rechtlichen Akt ausüben zu dürfen (mithin durch die Geburt), Mitbürger eines und desselben gemeinen Wesens sind, heißt das Vaterland; das, worin sie es ohne diese Bedingung sind, das Ausland, und dieses, wenn es einen Teil der Landesherrschaft überhaupt ausmacht, heißt die Provinz (in der Bedeutung, wie die Römer dieses Wort brauchten), welche, weil sie doch keinen koalisierten Teil des Reichs *(imperii)* als Sitz von Mitbürgern, sondern nur eine Besitzung desselben als eines Unterhauses[a]) ausmacht, den Boden des herrschenden Staats als Mutterland *(regio domina)* verehren muß.

[338] 1. Der Untertan (auch als Bürger betrachtet) hat das Recht der Auswanderung; denn der Staat könnte ihn nicht als sein Eigentum zurückhalten. Doch kann er nur seine fahrende, nicht die liegende Habe mit herausnehmen; welches alsdann doch geschehen würde, wenn er seinen bisher besessenen Boden zu verkaufen und das Geld dafür mit sich zu nehmen befugt wäre.

2. Der Landesherr hat das Recht der Begünstigung der Einwanderung und Ansiedelung Fremder (Kolonisten), obgleich seine Landeskinder dazu scheel sehen möchten; wenn ihnen nur nicht das Privateigentum derselben am Boden gekürzt wird.

3. Ebenderselbe hat auch im Falle eines Verbrechens des Untertans, welches alle Gemeinschaft

a) „Untertans"? [Mellin], vgl. S. 138[b]), 171[a]).

der Mitbürger mit ihm für den Staat verderblich macht, das Recht der Verbannung in eine Provinz im Auslande, wo er keiner Rechte eines Bürgers teilhaftig wird, d. i. zur Deportation.

4. Auch das der Landesverweisung überhaupt *(ius exilii)*, ihn in die weite Welt, d. i. ins Ausland überhaupt (in der altdeutschen Sprache Elend genannt) zu schicken; welches, weil der Landesherr ihm nun allen Schutz entzieht, soviel bedeutet als ihn innerhalb seinen Grenzen vogelfrei zu machen.

§ 51.

Die drei Gewalten im Staat, die aus dem Begriff eines gemeinen Wesens überhaupt *(res publica latius dicta)* hervorgehen, sind nur soviel Verhältnisse des vereinigten, *a priori* aus der Vernunft abstammenden Volkswillens und eine reine Idee von einem Staatsoberhaupt, welche objektive praktische Realität hat. Dieses Oberhaupt (der Souverän) aber ist sofern nur ein (das gesamte Volk vorstellendes) Gedankending, als es noch an einer physischen Person mangelt, welche die höchste Staatsgewalt vorstellt und dieser Idee Wirksamkeit auf den Volkswillen verschafft. Das Verhältnis der ersteren zum letzteren ist nun auf dreierlei verschiedene Art denkbar: entweder daß einer im Staate über alle, oder daß einige, die einander gleich sind, vereinigt über alle andere, oder daß alle zusammen über einen jeden, mithin auch über sich selbst gebieten; d. i. die Staatsform ist entweder autokratisch oder aristokratisch oder demokratisch. (Der Ausdruck monarchisch statt autokratisch ist nicht dem Begriffe, den man hier will, angemessen; denn | Monarch ist der, welcher die [339]
höchste, Autokrator aber oder Selbstherrscher der, welcher alle Gewalt hat; dieser ist der Souverän, jener repräsentiert ihn bloß). — Man wird leicht gewahr, daß die autokratische Staatsform die einfachste sei, nämlich von einem (dem Könige) zum Volke, mithin wo nur einer der Gesetzgeber ist. Die aristokratische ist schon aus zwei Verhältnissen zusammengesetzt: nämlich dem der Vornehmen (als Gesetz-

geber) zueinander, um den Souverän zu machen, und dann dem[a]) dieses Souveräns zum Volk; die demokratische aber die allerzusammengesetzteste, nämlich den Willen aller zuerst zu vereinigen, um daraus ein Volk, dann den der Staatsbürger, um ein gemeines Wesen zu bilden, und dann diesem gemeinen Wesen den Souverän, der dieser vereinigte Wille selbst ist, vorzusetzen.*) Was die Handhabung des Rechts im Staat betrifft, so ist freilich die einfachste auch zugleich die beste, aber was das Recht selbst anlangt, die gefährlichste fürs Volk, in Betracht des Despotismus, zu dem sie so sehr einladet. Das Simplifizieren ist zwar im Maschinenwerk der Vereinigung des Volks durch Zwangsgesetze die vernünftige Maxime: wenn nämlich alle im Volk passiv sind und einem, der über sie ist, gehorchen; aber das gibt keine Untertanen als Staatsbürger. Was die Vertröstung, womit sich das Volk befriedigen soll, betrifft: daß nämlich die Monarchie (eigentlich hier Autokratie) die beste Staatsverfassung sei, wenn der Monarch gut ist (d. i. nicht bloß den Willen, sondern auch die Einsicht dazu hat), gehört zu den tautologischen Weisheitssprüchen und sagt nichts mehr als: die beste Verfassung ist die, durch welche der Staatsverwalter zum besten Regenten gemacht wird, d. i. diejenige, welche die beste ist.

§ 52.

Der Geschichtsurkunde dieses Mechanismus nachzuspüren, ist vergeblich, d. i. man kann zum Zeitpunkt des Anfangs der bürgerlichen Gesellschaft nicht herauflangen[b]) (denn die Wilden errichten kein Instrument ihrer Unterwerfung unter das Gesetz, und

*) Von der Verfälschung dieser Form durch sich eindringende und unbefugte Machthaber (der Oligarchie und Ochlokratie), imgleichen den sogenannten gemischten Staatsverfassungen erwähne ich hier nichts, weil es zu weit führen würde.

a) Kant: „das“; korr. Hartenstein.
b) Kant: „herauslangen“; korr. Hartenstein.

es ist auch schon aus der Natur roher Menschen abzunehmen, daß sie es mit der Gewalt angefangen haben werden). Diese Nachforschung aber in der Absicht anzustellen, um | allenfalls die jetzt bestehende [340] Verfassung mit Gewalt abzuändern, ist sträflich. Denn diese Umänderung müßte durchs Volk, welches sich dazu rottierte, also nicht durch die Gesetzgebung geschehen; Meuterei aber in einer schon bestehenden Verfassung ist ein Umsturz aller bürgerlich-rechtlichen Verhältnisse, mithin alles Rechts, d. i. nicht Veränderung der bürgerlichen Verfassung, sondern Auflösung derselben und dann der Übergang in die bessere nicht Metamorphose, sondern Palingenesie, welche einen neuen gesellschaftlichen Vertrag erfordert, auf den der vorige (nun aufgehobene) keinen Einfluß hat. — Es muß aber dem Souverän doch möglich sein, die bestehende Staatsverfassung zu ändern, wenn sie mit der Idee des ursprünglichen Vertrags nicht wohl vereinbar ist, und hierbei doch diejenige Form bestehen zu lassen, die dazu, daß das Volk einen Staat ausmache, wesentlich gehört. Diese Veränderung kann nun nicht darin bestehen, daß der Staat sich von einer dieser drei Formen zu einer der beiden anderen selbst konstituiert, z. B. daß die Aristokraten einig werden, sich einer Autokratie zu unterwerfen, oder in eine Demokratie verschmelzen zu wollen, und so umgekehrt; gleich als ob es auf der freien Wahl und dem Belieben des Souveräns beruhe, welcher Verfassung er das Volk unterwerfen wolle. Denn selbst dann, wenn er sich zu einer Demokratie umzuändern beschlösse, würde er doch dem Volk unrecht tun können, weil es selbst diese Verfassung verabscheuen könnte und eine der zwei übrigen für sich zuträglicher fände.

Die Staatsformen sind nur der Buchstabe *(littera)* der ursprünglichen Gesetzgebung im bürgerlichen Zustande, und sie mögen also bleiben, solange sie, als zum Maschinenwesen der Staatsverfassung gehörend, durch alte und lange Gewohnheit (also nur subjektiv) für notwendig gehalten werden. Aber der Geist jenes ursprünglichen Vertrages *(anima pacti originarii)* enthält die Verbindlichkeit der konstituierenden Gewalt,

die *Regierungsart* jener Idee angemessen zu machen und so sie, wenn es nicht auf einmal geschehen kann, allmählich und kontinuierlich dahin zu verändern, daß sie mit der einzig rechtmäßigen Verfassung, nämlich der einer reinen Republik, *ihrer Wirkung nach* zusammenstimme, und jene alten empirischen (statutarischen) Formen, welche bloß die *Untertänigkeit* des Volks zu bewirken dienten, sich in die ursprünglichen (rationalen) auflösen, welche allein die *Freiheit* zum Prinzip, ja zur Bedingung alles *Zwanges* macht, der zu einer rechtlichen Verfassung, im eigentlichen Sinne des Staats, erforderlich ist und dahin [341] auch dem Buchstaben nach endlich | führen wird. — Dies ist die einzige bleibende Staatsverfassung, wo das *Gesetz* selbstherrschend ist und an keiner besonderen Person hängt; der letzte Zweck alles öffentlichen Rechts, der Zustand, in welchem allein jedem das Seine *peremtorisch* zugeteilt werden kann; indessen daß, solange jene Staatsformen dem Buchstaben nach ebensoviel verschiedene, mit der obersten Gewalt bekleidete moralische Personen vorstellen sollen, nur ein *provisorisches* inneres Recht und kein absolut-rechtlicher Zustand der bürgerlichen Gesellschaft zugestanden werden kann.

Alle wahre Republik aber ist und kann nichts anderes sein als ein *repräsentatives System* des Volks, um im Namen desselben, durch alle Staatsbürger vereinigt, vermittelst ihrer Abgeordneten (Deputierten) ihre Rechte zu besorgen. Sobald aber ein Staatsoberhaupt, der Person nach (es mag sein König, Adelstand oder die ganze Volkszahl, der demokratische Verein), sich auch repräsentieren läßt, so *repräsentiert* das vereinigte Volk nicht bloß den Souverän, sondern es *ist* dieser selbst; denn in ihm (dem Volk) befindet sich ursprünglich die oberste Gewalt, von der alle Rechte der einzelnen, als bloßer Untertanen (allenfalls als Staatsbeamten) abgeleitet werden müssen, und die nunmehr errichtete Republik hat nun[a]) nicht mehr nötig, die Zügel der Regierung aus den Händen zu lassen und sie denen wieder zu übergeben, die sie

a) „nun“ fehlt in der 2. Auflage.

vorher geführt hatten, und die nun alle neuen Anordnungen durch absolute Willkür wieder vernichten könnten.

Es war also ein großer Fehltritt der Urteilskraft eines mächtigen Beherrschers zu unserer Zeit, sich aus der Verlegenheit wegen großer Staatsschulden dadurch helfen zu wollen, daß er es dem Volk übertrug, diese Last nach dessen eigenem Gutbefinden selbst zu übernehmen und zu verteilen; da es denn natürlicherweise nicht allein die gesetzgebende Gewalt in Ansehung der Besteuerung der Untertanen, sondern auch in Ansehung der Regierung in die Hände bekam; nämlich zu verhindern, daß diese nicht durch Verschwendung oder Krieg neue Schulden machte, mithin die Herrschergewalt des Monarchen gänzlich verschwand (nicht bloß suspendiert wurde) und aufs Volk überging, dessen gesetzgebendem Willen nun das Mein und Dein jedes Untertans[a]) unterworfen wurde. Man kann auch nicht sagen: daß dabei ein stillschweigendes, aber doch vertragsmäßiges Versprechen der Nationalversammlung, sich nicht eben zur Souveränität zu konsti- [342] tuieren, sondern nur dieser ihr Geschäft zu administrieren, nach verrichtetem Geschäfte aber die Zügel des Regiments dem Monarchen wiederum in seine Hände zu überliefern, angenommen werden müsse; denn ein solcher Vertrag ist an sich selbst null und nichtig. Das Recht der obersten Gesetzgebung im gemeinen Wesen ist kein veräußerliches, sondern das allerpersönlichste Recht. Wer es hat, kann nur durch den Gesamtwillen des Volks über das Volk, aber nicht über den Gesamtwillen selbst, der der Urgrund aller öffentlichen Verträge ist, disponieren. Ein Vertrag, der das Volk verpflichtete, seine Gewalt wiederum zurückzugeben, würde demselben nicht als gesetzgebender Macht zustehen und doch das Volk verbinden; welches nach dem Satze: Niemand kann zweien Herren dienen, ein Widerspruch ist.

a) 1. Auflage (verdruckt): „Unterhans“, vgl. S. 166[a]).

[343] Des

öffentlichen Rechts

Zweiter Abschnitt.

Das Völkerrecht.

§ 53.

Die Menschen, welche ein Volk ausmachen, können als Landeseingeborene nach der Analogie der Erzeugung von einem gemeinschaftlichen Elternstamm *(congeniti)* vorgestellt werden, ob sie es gleich nicht sind: dennoch aber in intellektueller und rechtlicher Bedeutung, als von einer gemeinschaftlichen Mutter (der Republik) geboren, gleichsam eine Familie *(gens, natio)* ausmachen, deren Glieder (Staatsbürger) alle ebenbürtig sind, und mit denen, die neben ihnen im Naturzustande leben möchten, als unedlen keine Vermischung eingehen, obgleich diese (die Wilden) ihrerseits sich wiederum wegen der gesetzlosen Freiheit, die sie gewählt haben, vornehmer dünken, die gleichfalls Völkerschaften, aber nicht Staaten ausmachen. Das Recht der Staaten in Verhältnis zueinander [welches nicht ganz richtig im Deutschen das Völkerrecht genannt wird, sondern vielmehr das Staatenrecht *(ius publicum civitatum)* heißen sollte] ist nun dasjenige, was wir unter dem Namen des Völkerrechts zu betrachten haben: wo ein Staat als eine moralische Person gegen einen anderen im Zustande der natürlichen Freiheit, folglich auch dem des beständigen Krieges betrachtet, teils das Recht[a]) zum Kriege teils das im Kriege teils das, einander zu

a) „das Recht" fehlt in der 2. Auflage.

nötigen, aus diesem Kriegszustande herauszugehen, mithin eine den beharrlichen Frieden gründende Verfassung, d. i. das Recht nach dem Kriege zur Aufgabe macht, und führt nur das Unterscheidende von dem des Naturzustandes einzelner Menschen oder Familien (im Verhältnis gegeneinander) von dem der Völker bei sich, daß im Völkerrecht nicht bloß ein Verhältnis eines Staats gegen den anderen im ganzen, sondern auch einzelner Personen des einen gegen | [344]
einzelne des anderen, imgleichen gegen den ganzen anderen Staat selbst in Betrachtung kommt; welcher Unterschied aber vom Rechte einzelner im bloßen Naturzustande nur solcher Bestimmungen bedarf, die sich aus dem Begriffe des letzteren leicht folgern lassen.

§ 54.

Die Elemente des Völkerrechts sind: 1. daß Staaten, im äußeren Verhältnisse gegeneinander betrachtet, (wie gesetzlose Wilde) von Natur in einem nicht-rechtlichen Zustande sind; 2. daß dieser Zustand ein Zustand des Krieges (des Rechts des Stärkeren), wenngleich nicht wirklicher Krieg und immerwährende wirkliche Befehdung (Hostilität) ist, welche (indem sie es beide nicht besser haben wollen), obzwar dadurch keinem von dem anderen unrecht geschieht, doch an sich selbst im höchsten Grade unrecht ist, und aus welchem die Staaten, welche einander benachbart sind, auszugehen verbunden sind; 3. daß ein Völkerbund, nach der Idee eines ursprünglichen gesellschaftlichen Vertrages, notwendig ist, sich zwar einander nicht in die einheimischen Mißhelligkeiten derselben zu mischen, aber doch gegen Angriffe der äußeren Feinde[a]) zu schützen; 4. daß die Verbindung doch keine souveräne Gewalt (wie in einer bürgerlichen Verfassung), sondern nur eine Genossenschaft (Föderalität) enthalten müsse; eine Verbündung[b]), die zu aller Zeit aufgekündigt werden kann, mithin von Zeit zu Zeit erneuert werden muß, — ein

a) „Feinde" von mir hinzugesetzt.
b) 2. Auflage: „Verbindung".

Recht *in subsidium* eines anderen und ursprünglichen Rechts, den Verfall in den Zustand des wirklichen Krieges derselben untereinander von sich abzuwehren *(foedus Amphictyonum).*

§ 55.

Bei jenem ursprünglichen Rechte zum Kriege freier Staaten gegeneinander im Naturzustande (um etwa einen dem rechtlichen sich annähernden Zustand zu stiften) erhebt sich zuerst die Frage: welches Recht hat der Staat gegen seine eigenen Untertanen, sie zum Kriege gegen andere Staaten zu brauchen, ihre Güter, ja ihr Leben dabei aufzuwenden oder aufs Spiel zu setzen: sodaß es nicht von dieser ihrem eigenen Urteil abhängt, ob sie in den Krieg ziehen wollen oder nicht, sondern der Oberbefehl des Souveräns sie hineinschicken darf?

Dieses Recht scheint sich leicht dartun zu lassen; nämlich aus dem Rechte, mit dem Seinen (Eigentum)
[345] zu tun, was man will. Was jemand | aber der Substanz nach selbst gemacht hat, davon hat er ein unbestrittenes Eigentum. — Hier ist also die Deduktion, so wie sie ein bloßer Jurist abfassen würde.

Es gibt mancherlei Naturprodukte in einem Lande, die doch, was die Menge derselben von einer gewissen Art betrifft, zugleich als Gemächsel *(artefacta)* des Staats angesehen werden müssen, weil das Land sie in solcher Menge nicht liefern würde, wenn es nicht einen Staat und eine ordentliche machthabende Regierung gäbe, sondern die Bewohner im Stande der Natur wären. — Haushühner (die nützlichste Art des Geflügels), Schafe, Schweine, das Rindergeschlecht u. a. m. würden entweder aus Mangel an Futter oder der Raubtiere wegen in dem Lande, wo ich lebe, entweder gar nicht oder höchst sparsam anzutreffen sein, wenn es darin nicht eine Regierung gäbe, welche den Einwohnern ihren Erwerb und Besitz sicherte. — Ebendas gilt auch von der Menschenzahl, die, ebenso wie in den amerikanischen Wüsten, ja selbst dann, wenn man diesen den größten Fleiß (den jene nicht haben) beilegte, nur gering sein kann. Die Einwohner würden nur sehr dünn gesät sein, weil keiner derselben

sich mitsamt seinem Gesinde auf einem Boden weit verbreiten könnte, der immer in Gefahr ist, von Menschen oder wilden[a]) und Raubtieren verwüstet zu werden; mithin sich für eine so große Menge von Menschen, als jetzt auf einem Lande leben, kein hinlänglicher Unterhalt finden würde. — — Sowie man nun von Gewächsen (z. B. den Kartoffeln) und von Haustieren, weil sie, was die Menge betrifft, ein *Machwerk* der Menschen sind, sagen kann, daß man sie gebrauchen, verbrauchen und verzehren (töten lassen) kann: so, scheint es, könne man auch von der obersten Gewalt im Staate, dem Souverän, sagen, er habe das Recht, seine Untertanen, die dem größten Teil nach sein eigenes Produkt sind, in den Krieg wie auf eine Jagd und zu einer Feldschlacht wie auf eine Lustpartie zu führen.

Dieser Rechtsgrund aber (der vermutlich den Monarchen auch dunkel vorschweben mag) gilt zwar freilich in Ansehung der Tiere, die ein *Eigentum* des Menschen sein können; will sich aber doch schlechterdings nicht auf den Menschen, vornehmlich als Staatsbürger, anwenden lassen, der im Staat immer als mitgesetzgebendes Glied betrachtet werden muß (nicht bloß als Mittel, sondern auch zugleich als Zweck an sich selbst), und der also zum Kriegführen nicht allein überhaupt, sondern auch zu jeder besonderen Kriegserklärung vermittelst seiner Repräsentanten seine | freie Beistimmung geben muß, unter welcher [346]
einschränkenden Bedingung allein der Staat über seinen gefahrvollen Dienst disponieren kann.

Wir werden also wohl dieses Recht von der *Pflicht* des Souveräns gegen das Volk (nicht umgekehrt) abzuleiten haben; wobei dieses dafür angesehen werden muß, daß es seine Stimme dazu gegeben habe, in welcher Qualität es, obzwar passiv (mit sich machen läßt), doch auch selbsttätig ist und den Souverän selbst vorstellt.

§ 56.

Im natürlichen Zustande der Staaten ist das *Recht zum Kriege* (zu Hostilitäten) die erlaubte Art, wo-

a) Kant: „Wilden"; korr. Hartenstein.

durch ein Staat sein Recht gegen einen anderen Staat[a]) verfolgt, nämlich wenn er sich von diesem lädiert glaubt, durch eigene Gewalt; weil es durch einen Prozeß (als durch den allein die Zwistigkeiten im rechtlichen Zustand[b]) ausgeglichen werden) in jenem Zustande nicht geschehen kann. — Außer der tätigen Verletzung (der ersten Aggression, welche von der ersten Hostilität unterschieden ist) ist es die Bedrohung. Hierzu gehört entweder eine zuerst vorgekommene Zurüstung, worauf sich das Recht des Zuvorkommens *(ius praeventionis)* gründet, oder auch bloß die fürchterlich (durch Ländererwerbung) anwachsende Macht *(potentia tremenda)* eines anderen Staats. Diese ist eine Läsion des Mindermächtigen bloß durch den Zustand, vor aller Tat des Übermächtigen, und im Naturzustande ist dieser Angriff allerdings rechtmäßig. Hierauf gründet sich also das Recht des Gleichgewichts aller einander tätig berührenden Staaten.

Was die tätige Verletzung betrifft, die ein Recht zum Kriege gibt, so gehört dazu die selbstgenommene Genugtuung für die Beleidigung des einen Volks durch das Volk des anderen Staats, die Wiedervergeltung *(retorsio)*, ohne eine Erstattung (durch friedliche Wege) bei dem anderen Staate zu suchen, womit der Förmlichkeit nach der Ausbruch des Krieges ohne vorhergehende Aufkündigung des Friedens (Kriegsankündigung) eine Ähnlichkeit hat; weil, wenn man einmal ein Recht im Kriegszustande finden will, etwas Analogisches mit einem Vertrag angenommen werden muß, nämlich Annahme der Erklärung des anderen Teils, daß beide ihr Recht auf diese Art suchen wollen.

[347] § 57.

Das Recht im[c]) Kriege ist gerade das im Völkerrecht, wobei die meiste Schwierigkeit ist, um[d]) sich auch nur einen Begriff davon zu machen und ein Gesetz

a) „gegen einen anderen Staat“ fehlt in der 2. Auflage.
b) „im rechtlichen Zustand“ fehlt in der 2. Auflage.
c) „im“ von mir gesperrt; vgl. „zum“ S. 175[40] und „nach dem“ S. 178[12].
d) „um“ würde besser wegfallen.

in diesem gesetzlosen Zustande zu denken *(inter arma silent leges)*, ohne sich selbst zu widersprechen; es müßte denn dasjenige sein: den Krieg nach solchen Grundsätzen zu führen, nach welchen es immer noch möglich bleibt, aus jenem Naturzustande der Staaten (im äußeren Verhältnisse gegeneinander) herauszugehen und in einen rechtlichen zu treten.

Kein Krieg unabhängiger Staaten gegeneinander kann ein Strafkrieg *(bellum punitivum)* sein. Denn Strafe findet nur im Verhältnisse eines Oberen *(imperantis)* gegen den Unterworfenen *(subditum)* statt, welches Verhältnis nicht das der Staaten gegeneinander ist. — Aber auch weder ein Ausrottungs- *(bellum internecinum)* noch Unterjochungskrieg *(bellum subiugatorium)*, der eine moralische Vertilgung eines Staats (dessen Volk nun mit dem des Überwinders entweder in eine Masse verschmelzt oder in Knechtschaft verfällt) sein würde. Nicht als ob dieses Notmittel des Staats, zum Friedenszustande zu gelangen, an sich dem Rechte eines Staats widerspräche, sondern weil die Idee des Völkerrechts bloß den Begriff eines Antagonismus nach Prinzipien der äußeren Freiheit bei sich führt, um sich bei dem Seinen zu erhalten, aber nicht eine Art zu erwerben, als welche durch Vergrößerung der Macht des einen Staats für den anderen bedrohend sein kann.

Verteidigungsmittel aller Art sind dem bekriegten Staat erlaubt, nur nicht solche, deren Gebrauch die Untertanen desselben, Staatsbürger zu sein unfähig machen würde; denn alsdann machte er sich selbst zugleich unfähig, im Staatsverhältnisse nach dem Völkerrechte für eine Person zu gelten (die gleicher Rechte mit anderen teilhaftig wäre). Darunter gehört: seine eigenen Untertanen zu Spionen, diese, ja auch Auswärtige zu Meuchelmördern, Giftmischern (in welche Klasse auch wohl die sogenannten Scharfschützen, welche einzelnen im Hinterhalte auflauern, gehören möchten) oder auch nur zur Verbreitung falscher Nachrichten zu gebrauchen; mit einem Worte, sich solcher heimtückischen Mittel zu bedienen, die das Vertrauen, welches zur künftigen Gründung eines dauerhaften Friedens erforderlich ist, vernichten würden.

Im Kriege ist es erlaubt, dem überwältigten Feinde [348] Lieferungen | und Kontributionen[a]) aufzulegen, aber nicht das Volk zu plündern, d. i. einzelnen Personen das Ihrige abzuzwingen (denn das wäre Raub: weil nicht das überwundene Volk, sondern der Staat, unter dessen Herrschaft es war, *durch dasselbe* Krieg führte); sondern durch *Ausschreibungen* gegen ausgestellte Scheine, um bei nachfolgendem Frieden die dem Lande oder der Provinz aufgelegte Last proportionierlich zu verteilen.

§ 58.

Das Recht *nach dem Kriege*, d. i. im Zeitpunkte des Friedensvertrags und in Hinsicht auf die Folgen desselben, besteht darin: der Sieger macht die Bedingungen, über die mit dem Besiegten übereinzukommen und zum Friedensschluß zu gelangen, *Traktaten* gepflogen werden, und zwar nicht gemäß irgend einem vorzuschützenden Recht, was ihm wegen der vorgeblichen Läsion seines Gegners zustehe, sondern, indem er diese Frage auf sich beruhen läßt, sich stützend auf seine Gewalt. Daher kann der Überwinder nicht auf Erstattung der Kriegskosten antragen, weil er den Krieg seines Gegners alsdann für ungerecht ausgeben müßte; sondern, ob er sich gleich dieses Argument denken mag, so darf er es doch nicht anführen, weil er ihn sonst für einen Bestrafungskrieg erklären und so wiederum eine Beleidigung ausüben würde. Hierzu gehört auch die (auf keinen Loskauf zu stellende) Auswechselung der Gefangenen, ohne auf Gleichheit der Zahl zu sehen.

Der überwundene Staat oder dessen Untertanen verlieren durch die Eroberung des Landes nicht ihre staatsbürgerliche Freiheit, sodaß jener[b]) zur Kolonie, diese zu Leibeigenen abgewürdigt würden; denn sonst wäre es ein Strafkrieg gewesen, der an sich selbst widersprechend ist. — Eine *Kolonie* oder Provinz ist ein Volk, das zwar seine eigene Verfassung, Gesetzgebung, Boden hat, auf welchem die zu einem anderen

a) 1. Auflage: „Kontribution".
b) 2. Auflage: „jene".

Staat Gehörigen nur Fremdlinge sind, der dennoch über jenes die oberste ausübende Gewalt hat. Der letztere heißt der Mutterstaat. Der Tochterstaat wird von jenem beherrscht, aber doch von sich selbst (durch sein eigenes Parlament, allenfalls unter dem Vorsitz eines Vizekönigs) regiert *(civitas hybrida)*. Dergleichen war Athen in Beziehung auf verschiedene Inseln, und ist jetzt Großbritannien in Ansehung Irlands.

Noch weniger kann Leibeigenschaft und ihre Rechtmäßigkeit von der Überwältigung eines Volks durch Krieg abgeleitet werden, weil man | hierzu einen [349] Strafkrieg annehmen müßte. Am allerwenigsten eine erbliche Leibeigenschaft, die überhaupt absurd ist, weil die Schuld aus jemandes Verbrechen nicht anerben kann.

Daß mit dem Friedensschlusse auch die Amnestie verbunden sei, liegt schon im Begriffe desselben.

§ 59.

Das Recht des Friedens ist 1. das, im Frieden zu sein, wenn in der Nachbarschaft Krieg ist, oder das der Neutralität; 2. sich die Fortdauer des geschlossenen Friedens zusichern zu lassen, d. i. das der Garantie; 3. zu wechselseitiger Verbindung (Bundesgenossenschaft) mehrerer Staaten, sich gegen alle äußeren oder inneren etwaigen Angriffe gemeinschaftlich zu verteidigen; nicht ein[a]) Bund zum Angreifen und innerer Vergrößerung.

§ 60.

Das Recht eines Staats gegen einen ungerechten Feind hat keine Grenzen (wohl zwar der Qualität, aber nicht der Quantität, d. i. dem Grade nach): d. i. der beeinträchtigte Staat darf sich zwar nicht aller Mittel, aber doch der an sich zulässigen in dem Maße bedienen, um das Seine zu behaupten, als er dazu Kräfte hat. — Was ist aber nun nach Begriffen des Völkerrechts, in welchem, wie überhaupt im Naturzustande, ein jeder Staat in seiner eigenen Sache Richter ist,

a) 2. Auflage: „einen".

ein *ungerechter Feind*? Es ist derjenige, dessen öffentlich (es sei wörtlich oder tätlich) geäußerter Wille eine Maxime verrät, nach welcher, wenn sie zur allgemeinen Regel gemacht würde, kein Friedenszustand unter Völkern möglich, sondern der Naturzustand verewigt werden müßte. Dergleichen ist die Verletzung öffentlicher Verträge, von welcher man voraussetzen kann, daß sie die Sache aller Völker betrifft, deren Freiheit dadurch bedroht wird, und die dadurch aufgefordert werden, sich gegen einen solchen Unfug zu vereinigen und ihm die Macht dazu zu nehmen; — aber doch auch *nicht, um sich in sein Land zu teilen*, einen Staat gleichsam auf der Erde verschwinden zu machen, denn das wäre Ungerechtigkeit gegen das Volk, welches sein ursprüngliches Recht, sich in ein gemeines Wesen zu verbinden, nicht verlieren kann; sondern es eine neue Verfassung annehmen zu lassen, die ihrer Natur nach der Neigung zum Kriege ungünstig ist.

Übrigens ist der Ausdruck „eines ungerechten
[350] Feindes im Natur | zustande" *pleonastisch*; denn der Naturzustand ist selbst ein Zustand der Ungerechtigkeit. Ein gerechter Feind würde der sein, welchem meinerseits zu widerstehen ich unrecht tun würde; dieser würde aber alsdann auch nicht mein Feind sein.

§ 61.

Da der Naturzustand der Völker ebensowohl als einzelner Menschen ein Zustand ist, aus dem man herausgehen soll, um in einen gesetzlichen zu treten: so ist vor diesem Ereignis alles Recht der Völker und alles durch den Krieg erwerbliche oder erhaltbare äußere Mein und Dein der Staaten bloß *provisorisch*, und kann nur in einem allgemeinen *Staatenverein* (analogisch mit dem, wodurch ein Volk Staat wird) *peremtorisch* geltend und ein wahrer *Friedenszustand* werden. Weil aber bei gar zu großer Ausdehnung eines solchen Völkerstaats über weite Landstriche die Regierung desselben, mithin auch die Beschützung eines jeden Gliedes endlich unmöglich werden muß, eine Menge solcher Korporationen aber wiederum einen Kriegszustand herbeiführt: so ist der

ewige Friede (das letzte Ziel des ganzen Völkerrechts) freilich eine unausführbare Idee. Die politischen Grundsätze aber, die darauf abzwecken, nämlich solche Verbindungen der Staaten einzugehen, als zur kontinuierlichen Annäherung zu demselben dienen, sind es nicht, sondern, sowie diese eine auf der Pflicht, mithin auch auf dem Rechte der Menschen und Staaten gegründete Aufgabe ist, allerdings ausführbar.

Man kann einen solchen Verein einiger Staaten, um den Frieden zu erhalten, den permanenten Staatenkongreß nennen, zu welchem sich zu gesellen jedem benachbarten unbenommen bleibt; dergleichen (wenigstens was die Förmlichkeiten des Völkerrechts in Absicht auf Erhaltung des Friedens betrifft) in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts in der Versammlung der Generalstaaten im Haag noch stattfand; wo die Minister der meisten europäischen Höfe und selbst der kleinsten Republiken ihre Beschwerden über die Befehdungen, die einem von dem anderen widerfahren waren, anbrachten und so sich ganz Europa als einen einzigen föderierten Staat dachten, den sie in jener ihren öffentlichen Streitigkeiten gleichsam als Schiedsrichter annahmen, statt dessen späterhin das Völkerrecht bloß in Büchern übrig geblieben, aus Kabinetten aber verschwunden, oder nach schon verübter Gewalt in Form der Deduktionen der Dunkelheit der Archive anvertraut worden ist.

Unter einem Kongreß wird hier aber nur eine [351]
willkürliche, zu aller Zeit auflösliche[a]) Zusammentretung verschiedener Staaten, nicht eine solche Verbindung, welche (sowie die der amerikanischen Staaten) auf einer Staatsverfassung gegründet und daher unauflöslich ist, verstanden; — durch welchen allein die Idee eines zu errichtenden öffentlichen Rechts der Völker, ihre Streitigkeiten auf zivile Art, gleichsam durch einen Prozeß, nicht auf barbarische (nach Art der Wilden), nämlich durch Krieg zu entscheiden, realisiert werden kann.

a) Kant: „ablösliche"; korr. Mellin.

[352] Des

öffentlichen Rechts

Dritter Abschnitt.

Das Weltbürgerrecht.

§ 62.

Diese Vernunftidee einer friedlichen, wenngleich noch nicht freundschaftlichen, durchgängigen Gemeinschaft aller Völker auf Erden, die untereinander in wirksame Verhältnisse kommen können, ist nicht etwa philanthropisch (ethisch), sondern ein rechtliches Prinzip. Die Natur hat sie alle zusammen (vermöge der Kugelgestalt ihres Aufenthalts, als *globus terraqueus*)[a]) in bestimmte Grenzen eingeschlossen, und da der Besitz des Bodens, worauf der Erdbewohner leben kann, immer nur als Besitz von einem Teil eines bestimmten Ganzen, folglich als ein solcher, auf den jeder derselben ursprünglich ein Recht hat, gedacht werden kann: so stehen alle Völker ursprünglich in einer Gemeinschaft des Bodens, nicht aber der rechtlichen Gemeinschaft des Besitzes *(communio)* und hiermit des Gebrauchs oder des Eigentums an demselben[b]), sondern der physischen möglichen Wechselwirkung *(commercium)*, d. i. in einem durchgängigen Verhältnisse eines zu allen anderen, sich zum Verkehr untereinander anzubieten, und haben ein Recht, den Versuch mit demselben zu machen, ohne

a) „terraqueus" aus ‚terra' und ‚aqua' = aus Land und Wasser bestehend.

b) Kant: „denselben"; korr. Natorp.

daß der Auswärtige ihm darum als einem[a]) Feind zu begegnen berechtigt wäre. — Dieses Recht, sofern es auf die mögliche Vereinigung aller Völker in Absicht auf gewisse allgemeine Gesetze ihres möglichen Verkehrs geht, kann das weltbürgerliche *(ius cosmopoliticum)* genannt werden.

Meere können Völker aus aller Gemeinschaft miteinander zu setzen scheinen; und dennoch sind sie vermittelst der Schiffahrt gerade die glücklichsten Naturanlagen zu ihrem Verkehr, welcher[b]), je mehr es einander nahe Küsten gibt (wie die des mittelländischen), nur desto lebhafter sein | kann, deren Be- [353]
suchung gleichwohl, noch mehr aber die Niederlassung auf denselben, um sie mit dem Mutterlande zu verknüpfen, zugleich die Veranlassung dazu gibt, daß Übel und Gewalttätigkeit an einem Orte unseres Globus an allen gefühlt wird. Dieser mögliche Mißbrauch kann aber das Recht des Erdbürgers nicht aufheben, die Gemeinschaft mit allen zu versuchen und zu diesem Zweck alle Gegenden der Erde zu besuchen, wenn es gleich nicht ein Recht der Ansiedlung auf dem Boden eines anderen Volks *(ius incolatus)* ist, als zu welchem ein besonderer Vertrag erfordert wird.

Es fragt sich aber: ob ein Volk in neuentdeckten Ländern eine Anwohnung *(accolatus)* und Besitznehmung in der Nachbarschaft eines Volks, das in einem solchen Landstriche schon Platz genommen hat, auch ohne seine Einwilligung unternehmen dürfe? —

Wenn Anbauung in solcher Entlegenheit vom Sitz des ersteren geschieht, daß keines derselben im Gebrauch seines Bodens dem anderen Eintrag tut, so ist das Recht dazu nicht zu bezweifeln; wenn es aber Hirten- oder Jagdvölker sind (wie die Hottentotten, Tungusen und die meisten amerikanischen Nationen), deren Unterhalt von großen, öden Landstrecken abhängt, so würde dies nicht mit Gewalt, sondern nur durch Vertrag, und selbst dieser nicht mit Benutzung der Unwissenheit jener Einwohner in Ansehung der Abtretung solcher Ländereien geschehen können; ob-

a) Kant: „einen"; korr. Natorp.
a) Kant: „welches"; korr. Vorländer.

zwar die Rechtfertigungsgründe scheinbar genug sind, daß eine solche Gewalttätigkeit zum Weltbesten gereiche: teils durch Kultur roher Völker (wie der Vorwand, durch den selbst *Büsching* die blutige Einführung der christlichen Religion in Deutschland entschuldigen will), teils zur Reinigung seines eigenen Landes von verderbten Menschen und gehoffter Besserung derselben oder ihrer Nachkommenschaft in einem anderen Weltteile (wie in Neuholland); denn alle diese vermeintlich guten Absichten können doch den Flecken der Ungerechtigkeit in den dazu gebrauchten Mitteln nicht abwaschen. — Wendet man hiergegen ein, daß bei solcher Bedenklichkeit, mit der Gewalt den Anfang zu Gründung eines gesetzlichen Zustandes zu machen, vielleicht die ganze Erde noch in gesetzlosem Zustande sein würde: so kann das ebensowenig jene Rechtsbedingung aufheben als der Vorwand der Staatsrevolutionisten, daß es auch, wenn Verfassungen verunartet sind, dem Volke zustehe, sie mit Gewalt umzuformen und überhaupt einmal für allemal ungerecht zu sein, um nachher die Gerechtigkeit desto sicherer zu gründen und aufblühen zu machen.

* *
*

[354] **Beschluß.**

Wenn jemand nicht beweisen kann, daß ein Ding ist, so mag er versuchen zu beweisen, daß es nicht ist. Will es ihm mit keinem von beiden gelingen (ein Fall, der oft eintritt), so kann er noch fragen: ob es ihn *interessiere*, das eine oder das andere (durch eine Hypothese) *anzunehmen*, und dies zwar in theoretischer oder in praktischer Rücksicht, d. i. entweder um sich bloß ein gewisses Phänomen (wie z. B. für den Astronom das des Rückgangs und Stillstands der Planeten) zu erklären, oder um einen gewissen Zweck zu erreichen, der nun wiederum entweder *pragmatisch* (bloßer Kunstzweck) oder *moralisch*, d. i. ein solcher Zweck sein kann, den sich zu setzen die Maxime selbst Pflicht ist. — Es versteht sich von selbst, daß

nicht das Annehmen *(suppositio)* der Ausführbarkeit jenes Zwecks, welches ein bloß theoretisches und dazu noch problematisches Urteil ist, hier zur Pflicht gemacht werde, denn dazu (etwas zu glauben) gibt's keine Verbindlichkeit; sondern das Handeln nach der Idee jenes Zwecks, wenn auch nicht die mindeste theoretische Wahrscheinlichkeit da ist, daß er ausgeführt werden könne, dennoch aber seine Unmöglichkeit gleichfalls nicht demonstriert werden kann, das ist es, wozu uns eine Pflicht obliegt.

Nun spricht die moralisch-praktische Vernunft in uns ihr unwiderrufliches *Veto* aus: Es soll kein Krieg sein; weder der, welcher zwischen mir und dir im Naturzustande, noch zwischen uns als Staaten, die, obzwar innerlich im gesetzlichen, doch äußerlich (in Verhältnis gegeneinander) im gesetzlosen Zustande sind; — denn das ist nicht die Art, wie jedermann sein Recht suchen soll. Also ist nicht mehr die Frage: ob der ewige Friede ein Ding oder Unding sei, und ob wir uns nicht in unserem theoretischen Urteile betrügen, wenn wir das erstere annehmen; sondern wir müssen so handeln, als ob das Ding sei, was vielleicht nicht ist, auf Begründung desselben und diejenige Konstitution, die uns dazu die tauglichste scheint, (vielleicht den Republikanismus aller Staaten samt und sonders) hinwirken, um ihn herbeizuführen und dem heillosen Kriegführen, worauf als den Hauptzweck bisher alle Staaten ohne Ausnahme ihre inneren Anstalten gerichtet haben, ein Ende zu machen. Und wenn das letztere, was die Vollendung dieser Absicht betrifft, auch immer ein | frommer Wunsch bliebe, so be- [355]
trügen wir uns doch gewiß nicht mit der Annahme der Maxime, dahin unablässig zu wirken, denn diese ist Pflicht; das moralische Gesetz aber in uns selbst für betrüglich anzunehmen, würde den Abscheu erregenden Wunsch hervorbringen, lieber aller Vernunft zu entbehren und sich seinen Grundsätzen nach mit den übrigen Tierklassen in einen gleichen Mechanismus der Natur geworfen anzusehen.

Man kann sagen, daß diese allgemeine und fortdauernde Friedensstiftung nicht bloß einen Teil, sondern den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb

den Grenzen der bloßen Vernunft ausmache; denn der Friedenszustand ist allein der unter Gesetzen gesicherte Zustand des Mein und Dein in einer Menge einander benachbarter Menschen, mithin die in einer Verfassung zusammen sind; deren Regel aber nicht von der Erfahrung derjenigen, die sich bisher am besten dabei befunden haben, als einer Norm für andere, sondern die durch die Vernunft *a priori* von dem Ideal einer rechtlichen Verbindung der Menschen unter öffentlichen Gesetzen überhaupt hergenommen werden muß, weil alle Beispiele (als die nur erläutern, aber nichts beweisen können) trüglich sind und so allerdings einer Metaphysik bedürfen, deren Notwendigkeit diejenigen, die dieser spotten, doch unvorsichtigerweise selbst zugestehen, wenn sie z. B., wie sie es oft tun, sagen: „Die beste Verfassung ist die, wo nicht die Menschen, sondern die Gesetze machthabend sind.“ Denn was kann mehr metaphysisch sublimiert sein als eben diese Idee, welche gleichwohl nach jener ihrer eigenen Behauptung die bewährteste objektive Realität hat, die sich auch in vorkommenden Fällen leicht darstellen läßt, und welche[a]) allein, wenn sie nicht revolutionsmäßig, durch einen Sprung, d. i. durch gewaltsame Umstürzung einer bisher bestandenen fehlerhaften, — (denn da würde sich zwischeninne ein Augenblick der Vernichtung alles rechtlichen Zustandes ereignen), sondern durch allmähliche Reform nach festen Grundsätzen versucht und durchgeführt wird, in kontinuierlicher Annäherung zum höchsten politischen Gut, zum ewigen Frieden, hinleiten kann.

a) sc. die (ideale) Verfassung.

Anhang [356]

erläuternder Bemerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre.[a]

Die Veranlassung zu denselben nehme ich größtenteils von der Rezension dieses Buches in den Götting. Anz. 28stes Stück, den 18. Februar 1797; welche mit Einsicht und Schärfe der Prüfung, dabei aber doch auch mit Teilnahme und „der Hoffnung, daß jene Anfangsgründe Gewinn für die Wissenschaft bleiben werden," abgefaßt, ich hier zum Leitfaden der Beurteilung, überdem auch einiger Erweiterung dieses Systems gebrauchen will.

Gleich beim Anfange der Einleitung in die Rechtslehre stößt sich mein scharfprüfender Rezensent an einer Definition. — Was heißt Begehrungsvermögen? Sie[b] ist, sagt der Text[c], das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. — Dieser Erklärung wird entgegengesetzt: „daß sie zu[d] nichts wird, sobald man von äußeren Bedingungen der Folge des Begehrens abstrahiert. — Das Begehrungsvermögen ist aber auch dem Idealisten etwas; obgleich diesem die Außenwelt nichts ist." Antwort: Gibt es aber nicht auch eine heftige und doch zugleich mit Bewußtsein vergebliche

a) Dieser Anhang ist erst in der 2. Auflage hinzugekommen; vgl. die Einleitung des Herausgebers.

b) nämlich die Begehrung; vgl. auch S. 14[a]).

c) vgl. oben S. 11.

d) Das „zu" fehlt bei Kant, steht aber im Original der Rezension.

Sehnsucht (z. B. wollte Gott, jener Mann lebte noch!), die zwar tatleer, aber doch nicht folgeleer ist, und zwar nicht an Außendingen, aber doch im Inneren des Subjekts selbst mächtig wirkt (krank macht)? Eine Begierde als Bestreben *(nisus)*, vermittelst seiner Vorstellungen Ursache zu sein, ist, wenn das Subjekt gleich die Unzulänglichkeit der letzteren zur beabsichtigten Wirkung einsieht, doch immer Kausalität, [357] wenigstens im Innern desselben. — Was hier den | Mißverstand ausmacht, ist: daß, da das Bewußtsein seines Vermögens überhaupt (in dem genannten Falle) zugleich das Bewußtsein seines Unvermögens in Ansehung der Außenwelt ist, die Definition auf den Idealisten nicht anwendbar ist; indessen daß doch, da hier bloß von dem Verhältnisse einer Ursache (der Vorstellung) zur Wirkung (dem Gefühl) überhaupt die Rede ist, die Kausalität der Vorstellung (jene mag äußerlich oder innerlich sein) in Ansehung ihres Gegenstandes im Begriff des Begehrungsvermögens unvermeidlich gedacht werden muß.

1.

Logische Vorbereitung zu einem neuerdings gewagten Rechtsbegriffe.

Wenn rechtskundige Philosophen sich bis zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre erheben oder versteigen wollen (ohne welche alle ihre Rechtswissenschaft bloß statutarisch sein würde), so können sie über die Sicherung der Vollständigkeit ihrer Einteilung der Rechtsbegriffe nicht gleichgültig wegsehen: weil jene Wissenschaft sonst kein Vernunftsystem, sondern bloß aufgerafftes Aggregat sein würde. — Die Topik der Prinzipien muß der Form des Systems halber vollständig sein, d. i. es muß der Platz zu einem Begriff *(locus communis)* angezeigt werden, der nach der synthetischen Form der Einteilung für diesen Begriff offen ist; man mag nachher auch dartun, daß einer oder der andere Begriff, der in diesen Platz gesetzt würde, an sich widersprechend sei und aus diesem Platze wegfalle.

Die Rechtslehrer haben bisher nun zwei Gemeinplätze besetzt: den des **dinglichen** und den des **persönlichen** Rechts. Es ist natürlich, zu fragen: ob auch, da noch zwei Plätze aus der bloßen Form der Verbindung beider zu einem Begriffe, als Glieder der Einteilung *a priori,* offen stehen, nämlich der eines auf persönliche Art dinglichen, imgleichen der eines auf dingliche Art persönlichen Rechts, ob[a]) ein solcher neuhinzukommender Begriff auch statthaft sei und vorderhand, obzwar nur problematisch, in der vollständigen Tafel der Einteilung angetroffen werden müsse. Das letztere leidet keinen Zweifel. Denn die bloß logische Einteilung (die vom Inhalt der Erkenntnis — dem Objekt — abstrahiert) ist immer **Dichotomie**, z. B. ein jedes Recht ist entweder ein dingliches oder ein nicht-dingliches Recht. Diejenige aber, von der hier die Rede ist, | nämlich die metaphysische Einteilung, kann auch Tetrachotomie sein, [358] weil außer den zwei einfachen Gliedern der Einteilung noch zwei Verhältnisse, nämlich die der das Recht einschränkenden Bedingungen hinzukommen, unter denen das eine Recht mit dem anderen in Verbindung tritt, deren Möglichkeit einer besonderen Untersuchung bedarf. — Der Begriff **eines auf persönliche Art dinglichen Rechts** fällt ohne weitere Umstände weg; denn es läßt sich kein Recht einer **Sache** gegen eine **Person** denken. Nun fragt sich: ob die Umkehrung dieses Verhältnisses auch ebenso undenkbar sei; oder ob dieser Begriff, nämlich der **eines auf dingliche Art persönlichen Rechts**, nicht allein ohne inneren Widerspruch, sondern selbst auch ein notwendiger (*a priori* in der Vernunft gegebener) zum Begriffe des äußeren Mein und Dein gehörender Begriff sei, **Personen** auf ähnliche Art als Sachen zwar nicht in allen Stücken zu **behandeln**, aber sie doch zu **besitzen** und in vielen Verhältnissen mit ihnen als Sachen zu verfahren.

a) Das im Original hinter „ob“ folgende „nämlich“ von uns gestrichen [wahrscheinlich durch Versehen aus Zeile 6 herübergekommen].

2.

Rechtfertigung des Begriffs von einem auf dingliche Art persönlichen Recht.

Die Definition des auf dingliche Art persönlichen Rechts ist nun kurz und gut diese: „Es ist das Recht des Menschen, eine Person außer sich als das Seine*) zu haben.“ Ich sage mit Fleiß: eine Person; denn einen anderen Menschen, der durch Verbrechen seine Persönlichkeit eingebüßt hat (zum Leibeigenen geworden ist), könnte man wohl als das Seine haben; von diesem Sachenrecht ist aber hier nicht die Rede.

Ob nun jener Begriff „als neues Phänomen am juristischen Himmel“ eine *stella mirabilis* (eine bis zum
[359] Stern erster Größe wachsende, vorher | nie gesehene, allmählich aber wieder verschwindende, vielleicht einmal wiederkehrende Erscheinung) oder bloß eine Sternschnuppe sei, das soll jetzt untersucht werden.

3.

Beispiele.

Etwas Äußeres als das Seine haben, heißt es rechtlich besitzen; Besitz aber ist die Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs. Wenn diese Bedingung bloß als die physische gedacht wird, so heißt der Besitz Inhabung. — Rechtmäßige Inhabung reicht nun

*) Ich sage hier auch nicht: eine Person als die meinige (mit dem Adjektiv), sondern: als das Meine (*τὸ meum*, mit dem Substantiv) zu haben. Denn ich kann sagen: dieser ist mein Vater, das bezeichnet nur mein physisches Verhältnis (der Verknüpfung) zu ihm überhaupt; z. B.: ich habe einen Vater. Aber ich kann nicht sagen: „ich habe ihn als das Meine.“ Sage ich aber: mein Weib, so bedeutet dieses ein besonderes, nämlich rechtliches, Verhältnis des Besitzers zu einem Gegenstande (wenn es auch eine Person wäre), als Sache. Besitz (physischer) aber ist die Bedingung der Möglichkeit der Handhabung (*manipulatio*) eines Dinges als einer Sache; wenn dieses gleich in einer anderen Beziehung zugleich als Person behandelt werden muß.

zwar allein nicht zu, um deshalb den Gegenstand für das Meine auszugeben oder es dazu zu machen; wenn ich aber, es sei aus welchem Grunde es wolle, befugt bin, auf die Inhabung eines Gegenstandes zu dringen, der meiner Gewalt entwischt oder entrissen ist, so ist dieser Rechtsbegriff ein Zeichen (wie Wirkung von ihrer Ursache), daß ich mich für befugt halte, ihn als das Meine, mich aber auch als im intelligibelen Besitz desselben befindlich gegen ihn zu verhalten und diesen Gegenstand so zu gebrauchen.

Das Seine bedeutet zwar hier nicht das des Eigentums an der Person eines anderen (denn Eigentümer kann ein Mensch nicht einmal von sich selbst, viel weniger von einer anderen Person sein), sondern nur das Seine des Nießbrauchs *(ius utendi, fruendi)*, unmittelbar von dieser Person gleich als von einer Sache, doch ohne Abbruch an ihrer Persönlichkeit, als Mittel zu meinem Zweck Gebrauch zu machen.

Dieser Zweck aber, als Bedingung der Rechtmäßigkeit des Gebrauchs, muß moralisch notwendig sein. Der Mann kann weder das Weib begehren, um es gleich als Sache zu genießen, d. i. unmittelbares Vergnügen an der bloß tierischen Gemeinschaft mit demselben zu empfinden, noch das Weib sich ihm dazu hingeben, ohne daß beide Teile ihre Persönlichkeit aufgeben (fleischliche oder viehische Beiwohnung), d. i. ohne unter der Bedingung der Ehe, welche, als wechselseitige Dahingebung seiner Person selbst in den Besitz der anderen, vorher geschlossen werden muß: um durch körperlichen Gebrauch, den ein Teil vom anderen macht, sich nicht zu entmenschen.

Ohne diese Bedingung ist der fleischliche Genuß dem Grundsatz (wenngleich nicht immer der Wirkung) nach kannibalisch. Ob mit Maul und Zähnen, oder[a]) der weibliche Teil durch Schwängerung und daraus vielleicht erfolgende, für ihn tödliche Niederkunft, der männliche aber durch | von öfteren Ansprüchen des [360] Weibes an das Geschlechtsvermögen des Mannes herrührende Erschöpfungen aufgezehrt wird, ist bloß

a) „oder“ Zusatz des Herausgebers (ebenso Natorp, Stammler).

in der Manier zu genießen unterschieden, und ein Teil ist in Ansehung des anderen, bei diesem wechselseitigen Gebrauche der Geschlechtsorgane, wirklich eine verbrauchbare Sache *(res fungibilis)*, zu welcher also sich vermittelst eines Vertrags zu machen, ein[a]) gesetzwidriger Vertrag *(pactum turpe)* sein würde.

Ebenso kann der Mann mit dem Weibe kein Kind, als ihr beiderseitiges Machwerk *(res artificialis)*, zeugen, ohne daß beide Teile sich gegen dieses und gegeneinander die Verbindlichkeit zuziehen, es zu erhalten: welches doch auch die Erwerbung eines Menschen gleich als einer Sache, aber nur der Form nach (einem bloß auf dingliche Art persönlichen Rechte angemessen) ist. Die Eltern*) haben ein Recht gegen jeden Besitzer des Kindes, das aus ihrer Gewalt gebracht worden, *(ius in re)* und zugleich ein Recht, es zu allen Leistungen und aller Befolgung ihrer Befehle zu nötigen, die einer möglichen gesetzlichen Freiheit nicht zuwider sind *(ius ad rem)*; folglich auch ein persönliches Recht gegen dasselbe.

Endlich, wenn bei eintretender Volljährigkeit die Pflicht der Eltern zur Erhaltung ihrer Kinder aufhört, so haben jene noch das Recht, diese als ihren Befehlen unterworfene Hausgenossen zu Erhaltung des Hauswesens zu brauchen, bis zur Entlassung derselben; welches eine Pflicht der Eltern gegen diese ist, die aus der natürlichen Beschränkung des Rechts der ersteren folgt. Bis dahin sind sie zwar Hausgenossen und gehören zur Familie, aber von nun an gehören sie zur Dienerschaft *(famulatus)* in derselben, die folglich nicht anders als durch Vertrag zu dem Seinen des Hausherrn (als seine Domestiken) hinzukommen können. Ebenso kann auch eine Dienerschaft außer der Familie zu dem Seinen des Hausherrn nach einem auf dingliche Art persönlichen Rechte gemacht und

*) In deutscher Schreibart werden unter dem Wort Älteren *seniores*, unter den Eltern aber *parentes* verstanden; welches im Sprachlaut nicht zu unterscheiden, dem Sinne nach aber sehr unterschieden ist.

a) Kant: „es ein"; korr. Vorländer.

als Gesinde *(famulatus domesticus)* durch Vertrag erworben werden. Ein solcher Vertrag ist nicht der einer bloßen Verdingung *(locatio conductio operae)*, sondern der Hingebung seiner Person in den Besitz des Hausherrn, Vermietung *(locatio conductio personae)*, welche darin von jener Verdingung unterschieden ist, daß das Gesinde sich zu allem Erlaubten versteht, was das Wohl des Hauswesens betrifft und ihm | nicht [361] als bestellte und spezifisch bestimmte Arbeit aufgetragen wird; anstatt daß der zur bestimmten Arbeit Gedungene (Handwerker oder Tagelöhner) sich nicht zu dem Seinen des anderen hingibt und so auch kein Hausgenosse ist. — Des letzteren, weil er nicht im rechtlichen Besitz des anderen ist, der ihn zu gewissen Leistungen verpflichtet, kann der Hausherr, wenn jener auch sein häuslicher Einwohner *(inquilinus)* wäre, sich nicht *(via facti)* als einer Sache bemächtigen, sondern muß nach dem persönlichen Recht auf die Leistung des Versprochenen dringen, welche ihm durch Rechtsmittel *(via iuris)* zu Gebote steht.[a]) — — Soviel zur Erläuterung und Verteidigung eines befremdlichen, neu hinzukommenden Rechtstitels in der natürlichen Gesetzlehre, der doch stillschweigend immer im Gebrauch gewesen ist.

4.

Über die Verwechselung des dinglichen mit dem persönlichen Rechte.

Ferner ist mir als Heterodoxie im natürlichen Privatrechte auch der Satz: Kauf bricht Miete (Rechtsl. § 31, S. 129)[b]) zur Rüge aufgestellt worden.

Daß jemand die Miete seines Hauses vor Ablauf der bedungenen Zeit der Einwohnung dem Mieter aufkündigen und also gegen diesen, wie es scheint, sein Versprechen brechen könne, wenn er es nur zur gewöhnlichen Zeit des Verziehens in der dazu gewohnten bürgerlich-gesetzlichen Frist tut, scheint freilich beim

a) Kant: „stehen"; korr. Vorländer.
b) oben S. 108.

ersten Anblick allen Rechten aus einem Vertrage zu widerstreiten. — Wenn aber bewiesen werden kann, daß der Mieter, da er seinen Mietskontrakt machte, wußte oder wissen mußte, daß das ihm getane Versprechen des Vermieters als Eigentümers natürlicherweise (ohne daß es im Kontrakt ausdrücklich gesagt werden durfte), also stillschweigend an die Bedingung geknüpft war: wofern dieser sein Haus binnen dieser Zeit nicht verkaufen sollte (oder es bei einem etwa über ihn eintretenden Konkurs seinen Gläubigern überlassen müßte): so hat dieser sein schon an sich der Vernunft nach bedingtes Versprechen nicht gebrochen, und der Mieter ist durch die ihm vor der Mietszeit geschehene Aufkündigung an seinem Rechte nicht verkürzt worden.

[362] Denn das Recht des letzteren aus dem Mietskontrakte ist ein persönliches Recht auf das, was eine gewisse Person der anderen zu leisten hat *(ius ad rem)*; nicht gegen jeden Besitzer der Sache *(ius in re)*, ein dingliches.[a])

Nun konnte der Mieter sich wohl in seinem Mietskontrakte sichern und sich ein dingliches Recht am Hause verschaffen; er durfte nämlich diesen nur auf das Haus des Vermieters, als am Grunde haftend, einschreiben (ingrossieren) lassen; alsdann konnte er durch die Aufkündigung des Eigentümers, selbst nicht durch dessen Tod (den natürlichen oder auch den bürgerlichen, den Bankerott), vor Ablauf der abgemachten Zeit aus der Miete gesetzt werden. Wenn er es nicht tat, weil er etwa frei sein wollte, anderweitig eine Miete auf bessere Bedingungen zu schließen, oder der Eigentümer sein Haus nicht mit einem solchen *onus* belegt wissen wollte, so ist daraus zu schließen: daß ein jeder von beiden in Ansehung der Zeit der Aufkündigung (die bürgerlich bestimmte Frist zu derselben ausgenommen) einen stillschweigend-bedingten Kontrakt gemacht zu haben sich bewußt war, ihn ihrer Konvenienz nach wieder aufzulösen. Die Bestätigung der Befugnis, durch den Kauf Miete zu brechen, zeigt

a) „nicht ein dingliches gegen jeden Besitzer der Sache"? [Natorp].

sich auch an gewissen rechtlichen Folgerungen aus einem solchen nackten Mietskontrakte; denn den Erben des Mieters, wenn dieser verstorben ist, wird doch nicht die Verbindlichkeit zugemutet, die Miete fortzusetzen; weil diese nur die Verbindlichkeit gegen eine gewisse Person ist, die mit dieser ihrem Tode aufhört (wobei doch die gesetzliche Zeit der Aufkündigung immer mit in Anschlag gebracht werden muß). Ebensowenig kann auch das Recht des Mieters als eines solchen auch auf seine Erben ohne einen besonderen Vertrag übergehen; so wie er auch beim Leben beider Teile ohne ausdrückliche Übereinkunft keinen Aftermieter zu setzen befugt ist.

5.

Zusatz zur Erörterung der Begriffe des Strafrechts.

Die bloße Idee einer Staatsverfassung unter Menschen führt schon den Begriff einer Strafgerechtigkeit bei sich, welche der obersten Gewalt zusteht. Es fragt sich nur, ob die Strafarten dem Gesetzgeber gleichgültig sind, wenn sie nur als Mittel dazu taugen, das Verbrechen (als Verletzung der Staatssicherheit im Besitz des Seinen eines jeden) zu entfernen, oder ob auch noch auf Achtung für die Menschheit in der Person des Missetäters (d. i. für die Gattung) Rücksicht [363]
genommen werden müsse, und zwar aus bloßen Rechtsgründen, indem ich das *ius talionis* der Form nach noch immer für die einzige *a priori* bestimmende (nicht aus der Erfahrung, welche Heilmittel zu dieser Absicht die kräftigsten wären, hergenommene)[a] Idee als Prinzip des Strafrechts halte.*) — Wie wird es

*) In jeder Bestrafung liegt etwas das Ehrgefühl des Angeklagten (mit Recht) Kränkendes; weil sie einen bloßen einseitigen Zwang enthält, und so an ihm die Würde eines Staatsbürgers als eines solchen in einem besonderen Fall wenigstens suspendiert ist; da er einer äußeren Pflicht unterworfen wird, der er seinerseits keinen Widerstand entgegensetzen darf. Der Vornehme und Reiche, der auf den Beutel geklopft wird, fühlt mehr seine Erniedrigung, sich unter

a) Kant: „hergenommen"; korr. Hartenstein.

aber mit den Strafen für Verbrechen[a]) gehalten werden, die keine Erwiderung zulassen, weil diese entweder an sich unmöglich oder selbst ein strafbares Verbrechen an der Menschheit überhaupt sein würden, wie z. B. das der Notzüchtigung, imgleichen das der Päderastie oder Bestialität? Die beiden ersteren durch Kastration (entweder wie eines weißen oder schwarzen Verschnittenen im Serail), das letztere durch Ausstoßung aus der bürgerlichen Gesellschaft auf immer, weil er sich selbst der menschlichen unwürdig gemacht hat. — *Per quod quis peccat, per idem punitur et idem.* — Die gedachten Verbrechen heißen darum unnatürlich, weil sie an der Menschheit selbst ausgeübt werden. — Willkürlich Strafen für sie zu verhängen, ist dem Begriff einer Strafgerechtigkeit buchstäblich zuwider. Nur dann kann der Verbrecher nicht klagen, daß ihm unrecht geschehe, wenn er seine Übeltat sich selbst über den Hals zieht und ihm, wenngleich nicht dem Buchstaben, doch dem Geiste des Strafgesetzes gemäß das widerfährt, was er an anderen verbrochen hat.

6.

Vom Recht der Ersitzung.

„Das Recht der Ersitzung *(usucapio)* soll nach S. 131 ff.[b]) durchs Naturrecht begründet werden. Denn
[364] nähme man nicht an, daß durch den | ehrlichen Besitz eine ideale Erwerbung, wie sie hier genannt wird,

den Willen des geringeren Mannes beugen zu müssen, als den Geldverlust. Die Strafgerechtigkeit *(iustitia punitiva)*, da nämlich das Argument der Strafbarkeit moralisch ist *(quia peccatum est)*, muß hier von der Strafklugheit, da es bloß pragmatisch ist *(ne peccetur)* und sich auf Erfahrung von dem gründet, was am stärksten wirkt, Verbrechen abzuhalten, unterschieden werden, und hat in der Topik der Rechtsbegriffe einen ganz anderen Ort, *locus iusti;* nicht des *conducibilis* oder des Zuträglichen in gewisser Absicht noch auch den des bloßen *honesti*, dessen Ort in der Ethik aufgesucht werden muß.

a) „für Verbrechen" Zusatz des Herausgebers.
b) Vgl. oben § 33, S. 109 ff.

so begründet werde, wäre gar keine Erwerbung peremtorisch gesichert. (Aber Hr. K. nimmt ja selbst im Naturstande eine nur[a]) provisorische Erwerbung an, und dringt deswegen auf die juristische Notwendigkeit der bürgerlichen Verfassung. — — Ich behaupte mich als ehrlicher Besitzer nur gegen den, der nicht beweisen kann, daß er eher als ich *ehrlicher Besitzer* derselben Sache war und mit seinem Willen zu sein nicht[b]) aufgehört hat.)" — — Davon ist nun hier nicht die Rede, sondern ob ich mich auch als Eigentümer *behaupten* kann, wenn sich gleich ein Prätendent als *früherer* wahrer Eigentümer der Sache melden sollte, die Erkundung aber seiner Existenz als Besitzers und seines Besitzstandes als Eigentümers *schlechterdings* unmöglich war; welches letztere alsdann zutrifft, wenn dieser gar kein öffentlich gültiges Zeichen seines ununterbrochenen Besitzes (es sei aus eigener Schuld oder auch ohne sie), z. B. durch Einschreibung in Matrikeln oder unwidersprochene Stimmgebung als Eigentümer in bürgerlichen Versammlungen, von sich gegeben hat.

Denn die Frage ist hier: wer soll seine rechtmäßige Erwerbung beweisen? Dem Besitzer kann diese Verbindlichkeit *(onus probandi)* nicht aufgebürdet werden; denn er ist, soweit wie seine konstatierte Geschichte reicht, im Besitz derselben. Der frühere angebliche Eigentümer der Sache ist durch eine Zwischenzeit, innerhalb deren er keine bürgerlich gültigen Zeichen seines Eigentums gab, von der Reihe der aufeinander folgenden Besitzer nach Rechtsprinzipien ganz abgeschnitten. Diese Unterlassung irgend eines öffentlichen Besitzakts macht ihn zu einem unbetitelten Prätendenten. (Dagegen heißt es hier, wie bei der Theologie: *conservatio est continua creatio.*) Wenn sich auch ein bisher nicht manifestierter, obzwar hintennach mit aufgefundenen Dokumenten versehener Prätendent vorfände, so würde doch wiederum auch bei diesem der Zweifel vorwalten, ob nicht ein noch älterer Prätendent dereinst auftreten und seine Ansprüche auf den frühe-

a) In der Rezension: „nur eine".
b) Rezension: „nie zu sein".

ren Besitz gründen könnte. — Auf die *Länge der Zeit* des Besitzes kommt es hierbei gar nicht an, um die Sache endlich zu *ersitzen* *(acquirere per usucapionem)*. Denn es ist ungereimt anzunehmen, daß ein Unrecht, dadurch daß es lange gewährt hat, nachgerade ein Recht werde. Der (noch so lange) *Gebrauch* setzt [365] das Recht in der Sache vor | aus: weit gefehlt, daß dieses sich auf jenen gründen sollte. Also ist die *Ersitzung* *(usucapio)* als *Erwerbung* durch den langen Gebrauch einer Sache ein sich selbst widersprechender Begriff. Die *Verjährung* der Ansprüche als *Erhaltungsart* *(conservatio possessionis meae per praescriptionem)* ist es nicht weniger; indessen doch ein von dem vorigen unterschiedener Begriff, was das Argument der Zueignung betrifft. Es ist nämlich ein negativer Grund, d. i. der gänzliche *Nichtgebrauch* seines Rechts, selbst nicht einmal der, welcher nötig ist, um sich als Besitzer zu manifestieren, für eine *Verzichtuung* auf dieselbe *(derelictio)*[a]), welche ein rechtlicher Akt d. i. Gebrauch seines Rechts gegen einen anderen ist, um durch Ausschließung desselben vom Anspruche *(per praescriptionem)* das Objekt desselben zu erwerben, welches einen Widerspruch enthält.

Ich erwerbe also ohne Beweisführung und ohne allen rechtlichen Akt — ich brauche nicht zu beweisen, — sondern durchs Gesetz *(lege)*; und was dann? Die *öffentliche* Befreiung von Ansprüchen, d. i. die *gesetzliche Sicherheit meines Besitzes*, dadurch daß ich nicht den Beweis führen darf und mich auf einen ununterbrochenen Besitz gründe. Daß aber alle *Erwerbung* im Naturstande bloß provisorisch ist, das hat keinen Einfluß auf die Frage von der Sicherheit des *Besitzes* des Erworbenen, welche vor jener vorhergehen muß.

7.

Von der Beerbung.

Was das Recht der Beerbung anlangt, so hat den Herrn Rezensenten dieses Mal sein Scharfblick, den

a) sc. genommen.

Nerven des Beweises meiner Behauptung zu treffen, verlassen. — Ich sage ja nicht S. 135[a]): „daß ein jeder Mensch notwendigerweise jede ihm *angebotene Sache*, durch deren Annehmung er nur gewinnen, nichts verlieren kann, annehme“ (denn solche Sachen gibt es gar nicht), sondern daß ein jeder *das Recht des Angebots* in demselben Augenblick unvermeidlich und stillschweigend, dabei aber doch gültig immer wirklich annehme: wenn es nämlich die Natur der Sache so mit sich bringt, daß der Widerruf schlechterdings unmöglich ist, nämlich im Augenblicke seines Todes; denn da kann der Promittent nicht widerrufen, und der Promissar ist, ohne irgend einen rechtlichen Akt begehen zu dürfen, in demselben Augenblick Acceptant, nicht der versprochenen Erbschaft, sondern des | Rechts, sie anzunehmen oder auszuschlagen. [366] In diesem Augenblicke sieht er sich bei Eröffnung des Testaments, daß er schon vor der Acceptation der Erbschaft vermögender geworden ist, als er war; denn er hat ausschließlich *die Befugnis zu acceptieren* erworben, welche schon ein Vermögensumstand ist. — Daß hierbei ein bürgerlicher Zustand vorausgesetzt wird, um etwas zu *dem Seinen* eines *anderen* zu machen, wenn man nicht mehr da ist; dieser Übergang des Besitztums aus der Totenhand ändert in Ansehung der Möglichkeit der Erwerbung nach allgemeinen Prinzipien des Naturrechts nichts, wenngleich der Anwendung derselben auf den vorkommenden Fall eine bürgerliche Verfassung zum Grunde gelegt werden muß. — Eine Sache nämlich, die ohne Bedingung anzunehmen oder auszuschlagen in meine freie Wahl gestellt wird, heißt *res iacens*. Wenn der Eigentümer einer Sache mir etwas, z. B. ein Möbel des Hauses, aus dem ich auszuziehen eben im Begriff bin, umsonst anbietet (verspricht, es soll mein sein), so habe ich, solange er nicht widerruft (welches, wenn er darüber stirbt, unmöglich ist), ausschließlich ein Recht zur Acceptation des Angebotenen *(ius in re iacente)*, d. i. ich allein kann es annehmen oder ausschlagen, wie es mir beliebt; und dieses Recht, ausschließlich

a) Vgl. oben § 34.

zu wählen, erlange ich nicht vermittelst eines besonderen rechtlichen Akts meiner Deklaration: ich wolle, dieses Recht solle mir zustehen, sondern ohne denselben *(lege)*. — Ich kann also zwar mich dahin erklären: ich wolle, die Sache solle mir nicht angehören (weil diese Annahme mir Verdrießlichkeiten mit anderen zuziehen dürfte), aber ich kann nicht wollen, ausschließlich die Wahl zu haben, ob sie mir angehören solle oder nicht; denn dieses Recht (des Annehmens oder Ausschlagens) habe ich, ohne alle Deklaration meiner Annahme, unmittelbar durchs Angebot; denn wenn ich sogar die Wahl zu haben ausschlagen könnte, so würde ich wählen, nicht zu wählen; welches ein Widerspruch ist. Dieses Recht zu wählen geht nun im Augenblicke des Todes des Erblassers auf mich über, durch dessen Vermächtnis *(institutio heredis)* ich zwar noch nichts von der Habe und Gut des Erblassers, aber doch den bloß-rechtlichen (intelligibelen) Besitz dieser Habe oder eines Teils derselben erwerbe; deren Annahme ich mich nun zum Vorteil anderer begeben kann, mithin dieser Besitz keinen Augenblick unterbrochen ist, sondern die Succession als eine stetige Reihenfolge vom Sterbenden zum eingesetzten Erben durch seine Acceptation übergeht und so der Satz: *testamenta sunt iuris naturae*, wider alle Zweifel befestigt wird.

[367] 8.

Von den Rechten des Staats in Ansehung ewiger Stiftungen für seine Untertanen.

Stiftung *(sanctio testamentaria beneficii perpetui)* ist die freiwillige, durch den Staat bestätigte, für gewisse aufeinanderfolgende Glieder desselben bis zu ihrem gänzlichen Aussterben errichtete wohltätige Anstalt. — Sie heißt ewig, wenn die Verordnung zu Erhaltung derselben mit der Konstitution des Staats selbst vereinigt ist (denn der Staat muß für ewig angesehen werden); ihre Wohltätigkeit aber ist entweder für das Volk überhaupt oder für einen nach gewissen besonderen Grundsätzen vereinigten Teil desselben, einen

Stand, oder für eine Familie und die ewige Fortdauer ihrer Deszendenten abgezweckt. Ein Beispiel vom ersteren sind die Hospitäler, vom zweiten die Kirchen, vom dritten die Orden (geistliche und weltliche), vom vierten die Majorate.

Von diesen Korporationen und ihrem Rechte zu succedieren sagt man nun, sie können nicht aufgehoben werden: weil es durch Vermächtnis zum Eigentum des eingesetzten Erben geworden sei, und eine solche Verfassung *(corpus mysticum)* aufzuheben soviel heiße als jemandem das Seine nehmen.

A.

Die wohltätige Anstalt für Arme, Invalide und Kranke, welche auf dem Staatsvermögen fundiert worden (in Stiften und Hospitälern), ist allerdings unablöslich. Wenn aber nicht der Buchstabe, sondern der Sinn des Willens des Testators den Vorzug haben soll, so können sich wohl Zeitumstände ereignen, welche die Aufhebung einer solchen Stiftung wenigstens ihrer Form nach anrätig machen. — So hat man gefunden, daß der Arme und Kranke (den vom Narrenhospital ausgenommen) besser und wohlfeiler versorgt werde, wenn ihm die Beihilfe in einer gewissen (dem Bedürfnisse der Zeit proportionierten) Geldsumme, wofür er sich, wo er will, bei seinen Verwandten oder sonst Bekannten einmieten kann, gereicht wird, als wenn — wie im Hospital von Greenwich — prächtige und dennoch die Freiheit sehr beschränkende, mit einem kostbaren Personale versehene[a]) Anstalten dazu getroffen werden. — Da kann man nun nicht sagen, der Staat nehme dem zum Genuß dieser Stiftung berechtigten Volke das Seine, sondern er befördert es vielmehr, indem er weisere Mittel zur Erhaltung desselben wählt.

B. [368]

Die Geistlichkeit, welche sich fleischlich nicht fortpflanzt (die katholische), besitzt mit Begünstigung des Staats Ländereien und daran haftende Untertanen,

a) Kant: „versehenen".

die einem geistlichen Staate (Kirche genannt) angehören, welchem die Weltlichen durch Vermächtnis zum Heil ihrer Seelen sich als ihr Eigentum hingegeben haben; und so hat der Klerus als ein besonderer Stand ein Besitztum, das sich von einem Zeitalter zum anderen gesetzmäßig vererben läßt und durch päpstliche Bullen hinreichend dokumentiert ist. — Kann man nun wohl annehmen, daß dieses Verhältnis derselben[a]) zu den Laien durch die Machtvollkommenheit des weltlichen Staats geradezu den ersteren könne genommen werden, und würde das nicht soviel sein, als jemandem mit Gewalt das Seine nehmen; wie es doch von Ungläubigen der französischen Republik versucht wird?

Die Frage ist hier: ob die Kirche dem Staat oder der Staat der Kirche als das Seine angehören könne; denn zwei oberste Gewalten können einander ohne Widerspruch nicht untergeordnet sein. — Daß nur die erstere Verfassung *(politico-hierarchica)* Bestand an sich haben könne, ist an sich klar; denn alle bürgerliche Verfassung ist von dieser Welt, weil sie eine irdische Gewalt (der Menschen) ist, die sich samt ihren Folgen in der Erfahrung dokumentieren läßt. Die Gläubigen, deren Reich im Himmel und in jener Welt ist, müssen, insofern man ihnen eine sich auf dieses beziehende Verfassung *(hierarchico-politica)* zugesteht, sich den Leiden dieser Zeit unter der Obergewalt der Weltmenschen unterwerfen. — Also findet nur die erstere Verfassung statt.

Religion (in der Erscheinung), als Glaube an die Satzungen der Kirche und die Macht der Priester als Aristokraten einer solchen Verfassung, oder auch, wenn diese monarchisch (päpstlich) ist, kann von keiner staatsbürgerlichen Gewalt dem Volke weder aufgedrungen noch genommen werden, noch auch (wie es wohl in Großbritannien mit der irländischen Nation gehalten wird) der Staatsbürger wegen einer von des Hofes seiner unterschiedenen Religion von den Staatsdiensten und den Vorteilen, die ihm dadurch erwachsen, ausgeschlossen werden.

a) sc. der Geistlichen.

Wenn nun gewisse andächtige und gläubige Seelen, um durch Gebete, Ablässe und Büßungen, durch welche die dazu bestellten Diener derselben (die Geistlichen) das Los in der anderen Welt ihnen vorteilhaft zu machen verheißen[a]): der Gnade teilhaftig zu werden, welche die Kirche den Gläubigen auch nach dieser ihrem Tode zu erzeigen verspricht, eine Stiftung auf ewige Zeiten errichten, durch welche gewisse Ländereien derselben nach ihrem Tode ein Eigen | tum der Kirche werden sollen, und der Staat [369] an diesem oder jenem Teil oder gar ganz sich der Kirche lehnspflichtig macht: so ist eine solche vermeintlich auf ewige Zeiten gemachte Stiftung keineswegs auf ewig begründet, sondern der Staat kann diese Last, die ihm von der Kirche aufgelegt worden, abwerfen, wenn er will. — Denn die Kirche selbst ist ein[b]) bloß auf Glauben errichtetes Institut und, wenn die Täuschung aus dieser Meinung durch Volksaufklärung verschwunden ist, so fällt auch die darauf gegründete furchtbare Gewalt des Klerus weg, und der Staat bemächtigt sich mit vollem Rechte des angemaßten Eigentums der Kirche, nämlich des durch Vermächtnisse an sie verschenkten Bodens; wiewohl die Lehnsträger des bis dahin bestandenen Instituts für ihre Lebenszeit schadenfrei gehalten zu werden aus ihrem Rechte fordern können.

Selbst Stiftungen zu ewigen Zeiten für Arme oder Schulanstalten, sobald sie einen gewissen, von dem Stifter nach seiner Idee bestimmten entworfenen[c]) Zuschnitt haben, können nicht auf ewige Zeiten fundiert und der Boden damit belästigt werden; sondern der Staat muß die Freiheit haben, sie nach dem Bedürfnisse der Zeit einzurichten. — Daß es schwerer hält, diese Idee allerwärts auszuführen (z. B. die Pauper-

a) Die Worte „durch Gebete" bis „verheißen", die im Original aus Versehen an eine spätere Stelle (Zeile 12 ff.) gekommen sind, habe ich nach dem Vorschlage **Natorps** an diese ihnen zukommende Stelle gesetzt.

b) Kant: „als ein", vgl. S. 3[a]).

c) „entworfenen bestimmten"? [Natorp].

burschen die Unzulänglichkeit des wohltätig errichteten Schulfonds durch bettelhaftes Singen ergänzen müssen[a]), darf niemanden wundern; denn der, welcher gutmütiger, aber doch zugleich etwas ehrbegieriger Weise eine Stiftung macht, will, daß sie nicht ein anderer nach seinen Begriffen umändere, sondern Er darin unsterblich sei. Das ändert aber nicht die Beschaffenheit der Sache selbst und das Recht des Staats, ja die Pflicht desselben zum Umändern einer jeden Stiftung, wenn sie der Erhaltung und dem Fortschreiten desselben zum Besseren entgegen ist[b]), kann daher niemals als auf ewig begründet betrachtet werden.

C.

Der Adel eines Landes, das selbst nicht unter einer aristokratischen, sondern monarchischen Verfassung steht, mag immer ein für ein gewisses Zeitalter erlaubtes und den Umständen nach notwendiges Institut sein; aber daß dieser Stand auf ewig könne begründet werden, und ein Staatsoberhaupt nicht solle die Befugnis [370] haben, diesen Standesvorzug gänzlich | aufzuheben, oder, wenn er es tut, man sagen könne, er nehme seinem (adligen) Untertan das S e i n e, was ihm erblich zukommt, kann keineswegs behauptet werden. Er ist eine temporäre, vom Staat autorisierte Zunftgenossenschaft, die sich nach den Zeitumständen bequemen muß und dem allgemeinen Menschenrechte, das so lange suspendiert war, nicht Abbruch tun darf. — Denn der Rang des Edelmanns im Staate ist von der Konstitution selber nicht allein abhängig, sondern ist nur ein Akzidenz derselben, was nur durch Inhärenz in demselben existieren kann (ein Edelmann kann ja als ein solcher nur im Staate, nicht im Stande der Natur gedacht werden). Wenn also der Staat seine Konstitution abändert, so kann der, welcher hiermit jenen Titel und Vorrang einbüßt, nicht sagen, es sei ihm das Seine genommen; weil er es nur unter der Bedingung der Fortdauer dieser Staatsform das Seine

a) Kant: „zu müssen"; korr. Hartenstein.
b) zu ergänzen: „und eine solche" (Stiftung).

nennen konnte, der Staat aber diese abzuändern (z. B. in den Republikanismus umzuformen) das Recht hat. — Die Orden und der Vorzug, gewisse Zeichen desselben[a]) zu tragen, geben also kein ewiges Recht dieses Besitzes.

D.

Was endlich die Majoratsstiftung betrifft, da ein Gutsbesitzer durch Erbeseinsetzung verordnet: daß in der Reihe der aufeinanderfolgenden Erben immer der Nächste von der Familie der Gutsherr sein solle (nach der Analogie mit einer monarchisch-erblichen Verfassung eines Staats, wo der Landesherr es ist), so kann eine solche Stiftung nicht allein mit Beistimmung aller Agnaten jederzeit aufgehoben werden und darf nicht auf ewige Zeiten — gleich als ob das Erbrecht am Boden haftete — immerwährend fortdauern noch gesagt werden, es sei eine Verletzung der Stiftung und des Willens des Urahnherrn derselben, des Stifters, sie eingehen zu lassen; sondern der Staat hat auch hier ein Recht, ja sogar die Pflicht, bei den allmählich eintretenden Ursachen seiner eigenen Reform ein solches föderatives System seiner Untertanen, gleich als Unterkönige (nach der Analogie von Dynasten und Satrapen), wenn es erloschen ist, nicht weiter aufkommen zu lassen.

Beschluß.

Zuletzt hat der Herr Rezensent von den unter der Rubrik öffentliches Recht aufgeführten Ideen, „von denen, wie er sagt, der Raum nicht erlaube, sich darüber zu äußern", noch folgendes angemerkt: „Unseres | Wissens hat noch kein Philosoph den para- [371]
doxesten aller paradoxen Sätze anerkannt, den Satz: daß die bloße Idee der Oberherrschaft mich nötigen soll, jedem, der sich zu meinem Herrn aufwirft, als meinem Herrn zu gehorchen, ohne zu fragen, wer ihm das Recht gegeben, mir zu befehlen. Daß man

a) sc. des Ordens.

Oberherrschaft und Oberhaupt anerkennen und man diesen oder jenen, dessen Dasein nicht einmal *a priori* gegeben ist, *a priori* für seinen Herrn halten soll, das soll einerlei sein?" — Nun, hierbei die Paradoxie eingeräumt, hoffe ich, es solle, näher betrachtet, doch wenigstens der Heterodoxie nicht überwiesen werden können; vielmehr solle es dem einsichtsvollen und mit Bescheidenheit tadelnden, gründlichen Rezensenten (der jenes genommenen Anstoßes ungeachtet, „diese metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre im ganzen als Gewinn für die Wissenschaft ansieht") nicht gereuen, sie wenigstens als einen der zweiten Prüfung nicht unwürdigen Versuch gegen anderer trotzige und seichte Absprechungen in Schutz genommen zu haben.

Daß dem, welcher sich im Besitz der zuoberst gebietenden und gesetzgebenden Gewalt über ein Volk befindet, müsse gehorcht werden und zwar so juridisch-unbedingt, daß auch nur nach dem Titel dieser seiner Erwerbung öffentlich zu forschen, also ihn zu bezweifeln, um sich bei etwaiger Ermangelung desselben ihm zu widersetzen, schon strafbar, daß es ein kategorischer Imperativ sei: Gehorchet der Obrigkeit (in allem, was nicht dem inneren Moralischen widerstreitet), die Gewalt über euch hat, ist der anstößige Satz, der in Abrede gezogen wird. — Nicht allein aber dieses Prinzip, welches ein Faktum (die Bemächtigung) als Bedingung dem Rechte zum Grunde legt, sondern daß selbst die bloße Idee der Oberherrschaft über ein Volk mich, der ich zu ihm gehöre, nötige, ohne vorhergehende Forschung dem angemaßten Rechte zu gehorchen (Rechtslehre § 49), das scheint die Vernunft des Rez. zu empören.

Ein jedes Faktum (Tatsache) ist Gegenstand in der Erscheinung (der Sinne); dagegen das, was nur durch reine Vernunft dargestellt werden kann, was zu den Ideen gezählt werden muß, denen adäquat kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, dergleichen eine vollkommene rechtliche Verfassung unter Menschen ist, das ist das Ding an sich selbst.

Wenn denn nun ein Volk, durch Gesetze unter

einer Obrigkeit vereinigt, da ist, so ist es[a]) der Idee der Einheit desselben *überhaupt* unter einem machthabenden obersten Willen gemäß als Gegenstand der Erfahrung gegeben; aber freilich nur in der Erscheinung; d. i. eine rechtliche | Verfassung im allgemeinen Sinne [372] des Worts ist da; und obgleich sie mit großen Mängeln und groben Fehlern behaftet sein und nach und nach wichtiger Verbesserungen bedürfen mag, so ist es doch schlechterdings unerlaubt und sträflich, ihr zu widerstehen: weil, wenn das Volk dieser, obgleich noch fehlerhaften, Verfassung und der obersten Autorität Gewalt entgegensetzen zu dürfen sich berechtigt hielte, es sich dünken würde, ein Recht zu haben, Gewalt an die Stelle der alle Rechte zuoberst vorschreibenden Gesetzgebung zu setzen; welches einen sich selbst zerstörenden obersten Willen abgeben würde.

Die *Idee* einer Staatsverfassung überhaupt, welche zugleich absolutes Gebot der nach Rechtsbegriffen urteilenden praktischen Vernunft für ein jedes Volk ist, ist *heilig* und unwiderstehlich; und wenngleich die Organisation des Staats durch sich selbst fehlerhaft wäre, so kann doch keine subalterne Gewalt in demselben dem gesetzgebenden Oberhaupte desselben tätlichen Widerstand entgegensetzen, sondern die ihm anhängenden Gebrechen müssen durch Reformen, die er an sich selbst verrichtet, allmählich gehoben werden; weil sonst bei einer entgegengesetzten Maxime des Untertans (nach eigenmächtiger Willkür zu verfahren) eine gute Verfassung selbst nur durch blinden Zufall zustande kommen kann. — Das Gebot: „Gehorchet der Obrigkeit, die Gewalt über euch hat“, grübelt nicht nach, wie sie zu dieser Gewalt gekommen sei (um sie allenfalls zu untergraben); denn die, welche schon da ist, unter welcher ihr lebt, ist schon im Besitz der Gesetzgebung, über die ihr zwar öffentlich vernünfteln, euch aber selbst nicht zu widerstrebenden Gesetzgebern aufwerfen könnt.

Unbedingte Unterwerfung des Volkswillens (der an sich unvereinigt, mithin gesetzlos ist) unter einen *souveränen* (alle durch *ein* Gesetz vereinigenden)

a) „es“ Zusatz Hartensteins.

Willen ist Tat, die nur durch Bemächtigung der obersten Gewalt anheben kann und so zuerst ein öffentliches Recht begründet. — Gegen diese Machtvollkommenheit noch einen Widerstand zu erlauben (der jene oberste Gewalt einschränkte), heißt sich selbst widersprechen; denn alsdann wäre jene (welcher widerstanden werden darf) nicht die gesetzliche oberste Gewalt, die zuerst bestimmt, was öffentlich recht sein soll oder nicht, — und dieses Prinzip liegt schon *a priori* in der Idee einer Staatsverfassung überhaupt, d. i. in einem Begriffe der praktischen Vernunft; dem zwar adäquat kein Beispiel in der Erfahrung untergelegt werden kann, dem aber auch als Norm keine widersprechen muß.

Die

Metaphysik der Sitten.

Abgefaßt

von

Immanuel Kant.

Zweiter Teil.

Metaphysische Anfangsgründe

der

Tugendlehre.

Vorrede. [375]

Wenn es über irgend einen Gegenstand eine Philosophie (System der Vernunfterkenntnis aus Begriffen) gibt, so muß es für diese Philosophie auch ein System reiner, von aller Anschauungsbedingung unabhängiger Vernunftbegriffe, d. i. eine Metaphysik geben. — Es fragt sich nur: ob es für jede praktische Philosophie als Pflichtenlehre, mithin auch für die Tugendlehre (Ethik) auch metaphysischer Anfangsgründe bedürfe, um sie als wahre Wissenschaft (systematisch), nicht bloß als Aggregat einzeln aufgesuchter Lehren (fragmentarisch) aufstellen zu können. — Von der reinen Rechtslehre wird niemand dies Bedürfnis bezweifeln; denn sie betrifft nur das Förmliche der nach Freiheitsgesetzen im äußeren Verhältnis einzuschränkenden Willkür; abgesehen von allem Zweck als der Materie derselben. Die Pflichtenlehre ist also hier eine bloße Wissenslehre *(doctrina scientiae)*.*)

*) Ein der praktischen Philosophie Kundiger ist darum eben nicht ein praktischer Philosoph. Der letztere ist derjenige, welcher sich dem Vernunftendzweck zum Grundsatz seiner Handlungen macht, indem er damit zugleich das dazu nötige Wissen verbindet; welches, da es aufs Tun abgezweckt ist, nicht eben bis zu den subtilsten Fäden der Metaphysik ausgesponnen werden darf, wenn es nicht etwa eine Rechtspflicht betrifft, — als bei welcher auf der Wage der Gerechtigkeit das Mein und Dein, nach dem Prinzip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, genau bestimmt werden und darum der mathematischen Abgemessenheit analog sein muß, — sondern eine bloße Tugendpflicht angeht. Denn da kommt es nicht bloß darauf an zu wissen, was zu tun Pflicht ist (welches wegen der Zwecke, die natürlicherweise alle Menschen haben,

In dieser Philosophie (der Tugendlehre) scheint es nun der Idee derselben gerade zuwider zu sein,
[376] bis zu *metaphysischen Anfangsgrün|den* zurückzugehen, um den Pflichtbegriff, von allem Empirischen (jedem Gefühl) gereinigt, doch zur Triebfeder zu machen. Denn was kann man sich für einen Begriff von einer Kraft und herkulischer Stärke machen[a]), um die lastergebärenden Neigungen zu überwältigen, wenn die Tugend ihre Waffen aus der Rüstkammer der Metaphysik entlehnen soll? welche eine Sache der Spekulation ist, die nur wenig Menschen zu handhaben wissen. Daher fallen auch alle Tugendlehren in Hörsälen, von Kanzeln und in Volksbüchern, wenn sie mit metaphysischen Brocken ausgeschmückt werden, ins Lächerliche. — Aber darum ist es doch nicht unnütz, viel weniger lächerlich, den ersten Gründen der Tugendlehre in einer Metaphysik nachzuspüren; denn irgend einer muß doch als Philosoph auf die ersten Gründe dieses Pflichtbegriffs hinausgehen: weil sonst weder Sicherheit noch Lauterkeit für die Tugendlehre überhaupt zu erwarten wäre. Sich desfalls auf ein gewisses *Gefühl*, welches man seiner davon erwarteten Wirkung halber *moralisch* nennt, zu verlassen, kann auch wohl dem Volkslehrer genügen; indem dieser zum Probierstein einer Tugendpflicht, ob sie es sei oder nicht, die Aufgabe zu beherzigen verlangt: „wie, wenn nun ein jeder in jedem Fall deine Maxime zum allgemeinen Gesetz machte, würde eine solche wohl mit sich selbst zusammenstimmen können?" Aber wenn es bloß Gefühl wäre, was auch diesen Satz zum Probierstein zu nehmen uns zur Pflicht machte, so wäre diese doch alsdann nicht

leicht angegeben werden kann), sondern vornehmlich auf das innere Prinzip des Willens, nämlich daß das Bewußtsein dieser Pflicht zugleich *Triebfeder* der Handlungen sei, um von dem, der mit seinem Wissen dieses Weisheitsprinzip verknüpft, zu sagen[b]): daß er ein *praktischer Philosoph* sei.

a) 2. Aufl.: „der hohen Kraft und herkulischen Stärke machen, die ausreichen sollte".

b) 2. Aufl.: „sagen zu können".

durch die Vernunft diktiert, sondern nur instinktmäßig, mithin blindlings dafür angenommen.

Allein kein moralisches Prinzip gründet sich in der Tat[a]), wie man wohl wähnt, auf irgend ein *Gefühl*, sondern ist[b]) wirklich nichts anderes als dunkel gedachte *Metaphysik*, die jedem Menschen in seiner Vernunftanlage beiwohnt; wie der Lehrer es leicht gewahr wird, der seinen Lehrling über den Pflichtimperativ und dessen Anwendung auf moralische Beurteilung seiner Handlungen *sokratisch* zu katechisieren versucht. — Der *Vortrag* desselben (die Technik) darf eben nicht allemal metaphysisch und die Sprache scholastisch[c]) sein, wenn jener den Lehrling nicht etwa zum Philosophen bilden will. Aber der *Gedanke* muß bis auf die Elemente der Metaphysik zurückgehen, ohne die keine Sicherheit und Reinigkeit, ja selbst nicht einmal bewegende Kraft in der Tugendlehre zu erwarten ist.

Geht man von diesem Grundsatze ab und fängt vom pathologischen oder dem rein-ästhetischen oder auch dem moralischen *Gefühl* (dem subjektiv-praktischen statt des objektiven), d. i. von der Materie des Willens, dem *Zweck*, nicht von der Form desselben, d. i. dem *Gesetz* an, um von | da aus die Pflichten [377] zu bestimmen: so finden freilich keine *metaphysischen Anfangsgründe* der Tugendlehre statt; denn Gefühl, wodurch es auch immer erregt werden mag, ist jederzeit *physisch*. — Aber die Tugendlehre wird alsdann auch in ihrer Quelle, einerlei ob in Schulen oder in Hörsälen usw., verderbt. Denn es ist nicht gleichviel, durch welche Triebfedern als Mittel man zu einer guten Absicht (der Befolgung aller Pflicht) hingeleitet werde. — — Es mag also den *orakel-* oder auch *geniemäßig* über Pflichtenlehre absprechenden vermeinten Weisheitslehrern *Metaphysik* noch so sehr anekeln: so ist es doch für die,

a) 2. Aufl.: „Allein in der Tat gründet sich kein moralisches Prinzip“ usw.

b) 2. Aufl.: „ein solches Prinzip ist“.

c) 2. Aufl.: „nicht notwendig scholastisch“.

welche sich dazu aufwerfen, unerläßliche Pflicht, selbst in der Tugendlehre zu jener ihren Grundsätzen zurückzugehen und auf ihren Bänken vorerst selbst die Schule zu machen.

* * *

Man muß sich hierbei billig wundern, wie es nach allen bisherigen Läuterungen des Pflichtprinzips, sofern es aus reiner Vernunft abgeleitet wird, noch möglich war, es wiederum auf Glückseligkeitslehre zurückzuführen; doch so, daß eine gewisse moralische Glückseligkeit, die nicht auf empirischen Ursachen beruhte, zu dem Ende ausgedacht worden, welche ein sich selbst widersprechendes Unding ist. — Der denkende Mensch nämlich, wenn er über die Anreize zum Laster gesiegt hat und seine oft sauere Pflicht getan zu haben sich bewußt ist, findet sich in einem Zustande der Seelenruhe und Zufriedenheit, den man gar wohl Glückseligkeit nennen kann; in welchem die Tugend ihr eigener Lohn ist. — Nun sagt der Eudämonist: diese Wonne, diese Glückseligkeit ist der eigentliche Bewegungsgrund, warum er tugendhaft handelt. Nicht der Begriff der Pflicht bestimme unmittelbar seinen Willen, sondern nur vermittelst der im Prospekt gesehenen Glückseligkeit werde er bewogen, seine Pflicht zu tun. — Nun ist aber klar, daß, weil er sich diesen Tugendlohn nur von dem Bewußtsein, seine Pflicht getan zu haben, versprechen kann, das letztgenannte doch vorangehen müsse; d. i. er muß sich verbunden finden, seine Pflicht zu tun, ehe er noch und ohne daß er daran denkt, daß Glückseligkeit die Folge der Pflichtbeobachtung sein werde. Er dreht sich also[a]) mit seiner Ätiologie im Zirkel herum. Er kann nämlich nur hoffen, glücklich (oder innerlich selig) zu sein, wenn er sich seiner Pflichtbeobachtung bewußt ist; er kann aber zur Beobachtung seiner Pflicht nur bewogen werden, wenn er voraussieht, daß er sich dadurch

a) „also" Zusatz der 2. Auflage.

glücklich machen werde. — Aber | es ist in dieser [378] Vernünftelei auch ein Widerspruch. Denn einerseits soll er seine Pflicht beobachten, ohne erst zu fragen, welche Wirkung dieses auf seine Glückseligkeit haben werde, mithin aus einem moralischen Grunde; anderseits aber kann er doch nur etwas für seine Pflicht anerkennen, wenn er auf Glückseligkeit rechnen kann, die ihm dadurch erwachsen wird, mithin nach pathologischem Prinzip, welches gerade das Gegenteil des vorigen ist.

Ich habe an einem anderen Orte (der Berlinischen Monatsschrift)[a] den Unterschied der Lust, welche pathologisch ist, von der moralischen, wie ich glaube, auf die einfachsten Ausdrücke zurückgeführt. Die Lust nämlich, welche vor der Befolgung des Gesetzes hergehen muß, damit diesem gemäß gehandelt werde, ist pathologisch, und das Verhalten folgt der Naturordnung; diejenige aber, vor welcher das Gesetz hergehen muß, damit sie empfunden werde, ist in der sittlichen Ordnung. — — Wenn dieser Unterschied nicht beobachtet wird, wenn Eudämonie (das Glückseligkeitsprinzip) statt der Eleutheronomie (des Freiheitsprinzips der inneren Gesetzgebung) zum Grundsatze aufgestellt wird, so ist die Folge davon Euthanasie (der sanfte Tod) aller Moral.

Die Ursache dieser Irrungen ist keine andere als folgende. Der kategorische Imperativ, aus dem diese Gesetze diktatorisch hervorgehen, will denen, die bloß an physiologische Erklärungen gewohnt sind, nicht in den Kopf; unerachtet sie sich doch durch ihn unwiderstehlich gedrungen fühlen. Der Unmut aber, sich[b]) das nicht erklären zu können, was über jenen Kreis gänzlich hinaus liegt (die Freiheit der Willkür), so seelenerhebend auch eben dieser Vorzug des

a) Gemeint ist, wie sich aus dem folgenden mit Sicherheit ergibt, der Aufsatz: *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton* etc., der 1796 in der genannten Zeitschrift erschien. Die hier angezogene Stelle findet sich Seite 11 Anm. unserer Ausgabe desselben *(Philos. Bibl. Bd. 46 d).*

b) 1. Aufl.: „Sich aber".

Menschen ist, einer solchen Idee fähig zu sein, reizt durch die stolzen Ansprüche der spekulativen Vernunft, die sonst ihr Vermögen in anderen Feldern so stark fühlt, die für die Allgewalt der theoretischen Vernunft Verbündeten gleichsam zum allgemeinen Aufgebot[a]), sich jener Idee zu widersetzen und so den moralischen Freiheitsbegriff jetzt und vielleicht noch lange, obzwar am Ende doch vergeblich, anzufechten und womöglich verdächtig zu machen.[b])

a) 1. Aufl.: „wird durch die stolzen . . . fühlt, gleichsam zum allgemeinen Aufgebot der für die Allgewalt der theoretischen Vernunft Verbündeten gereizt" usw.

b) Hiernach folgt in der 2. Auflage ein ähnliches Inhaltsverzeichnis wie in der ersten am Schlusse des Ganzen (s. unten).

Einleitung [379]

zur Tugendlehre.

Ethik bedeutete in den alten Zeiten die Sittenlehre *(philosophia moralis)* überhaupt, welche man auch die Lehre von den Pflichten benannte. In der Folge hat man es ratsam gefunden, diesen Namen auf einen Teil der Sittenlehre, nämlich auf die Lehre von den Pflichten, die nicht unter äußeren Gesetzen stehen, allein zu übertragen (dem man im Deutschen den Namen Tugendlehre angemessen gefunden hat): sodaß jetzt das System der allgemeinen Pflichtenlehre in das der Rechtslehre *(ius)*[a]), welche äußerer Gesetze fähig ist, und der Tugendlehre *(ethica)* eingeteilt wird, die deren nicht fähig ist; wobei es denn auch sein Bewenden haben mag.

I.

Erörterung des Begriffs einer Tugendlehre.

Der Pflichtbegriff ist an sich schon der Begriff von einer Nötigung (Zwang) der freien Willkür durchs Gesetz; dieser Zwang mag nun ein äußerer oder ein Selbstzwang sein. Der moralische Imperativ verkündigt durch seinen kategorischen Ausspruch (das unbedingte Sollen) diesen Zwang, der also nicht auf vernünftige Wesen überhaupt (deren es etwa auch heilige geben könnte), sondern auf Menschen als vernünftige Naturwesen geht, die dazu unheilig genug sind, daß sie die Lust wohl anwandeln kann, das moralische Gesetz, ob sie gleich dessen Ansehen selbst anerkennen, doch zu über-

a) 2. Aufl.: *(iurisprudentia)*.

treten und, selbst wenn sie es befolgen, es dennoch *ungern* (mit Widerstand ihrer Neigung) zu tun, als worin der *Zwang* eigentlich besteht.*) — Da aber
[380] der Mensch doch ein *freies* (moralisches) | Wesen ist, so kann der Pflichtbegriff keinen anderen als den *Selbstzwang* (durch die Vorstellung des Gesetzes allein) enthalten, wenn es auf die innere Willensbestimmung (die Triebfeder) angesehen[a]) ist, denn dadurch allein wird es möglich, jene *Nötigung* (selbst wenn sie eine äußere wäre) mit der Freiheit der Willkür zu vereinigen, wobei aber alsdann der Pflichtbegriff ein ethischer sein wird.

Die Antriebe der Natur enthalten also *Hindernisse* der Pflichtvollziehung im Gemüt des Menschen und (zum Teil mächtig) widerstrebende Kräfte, die also zu bekämpfen und durch die Vernunft nicht erst künftig, sondern gleich jetzt (zugleich mit dem Gedanken) zu besiegen er sich vermögend urteilen muß: nämlich das zu *können*, was das Gesetz unbedingt befiehlt, daß er tun *soll*.

Nun ist das Vermögen und der überlegte Vorsatz, einem starken, aber ungerechten Gegner Widerstand zu tun, die *Tapferkeit* *(fortitudo)*, und in An-

*) Der Mensch aber findet sich doch als *moralisches Wesen* zugleich, wenn er sich objektiv, wozu er durch seine reine praktische Vernunft bestimmt ist, (nach der *Menschheit* in seiner eigenen Person) betrachtet, heilig genug, um das innere Gesetz *ungern* zu übertreten; denn es gibt keinen so verruchten Menschen, der bei dieser Übertretung in sich nicht einen Widerstand fühlte und eine Verabscheuung seiner selbst, bei der er sich selbst Zwang antun muß. — Das Phänomen nun: daß der Mensch auf diesem Scheidewege (wo die schöne Fabel den Herkules zwischen Tugend und Wollust hinstellt) mehr Hang zeigt, der Neigung als dem Gesetz Gehör zu geben, zu erklären ist unmöglich; weil wir, was geschieht, nur erklären können, indem wir es von einer Ursache nach Gesetzen der Natur ableiten; wobei wir aber die Willkür nicht als frei denken würden. — Dieser wechselseitig entgegengesetzte Selbstzwang aber und die Unvermeidlichkeit desselben gibt doch die unbegreifliche Eigenschaft der *Freiheit* selbst zu erkennen.

a) = abgesehen.

sehung des Gegners der sittlichen Gesinnung in uns **Tugend** *(virtus, fortitudo moralis)*. Also ist die allgemeine Pflichtenlehre in dem Teil, der nicht die äußere Freiheit, sondern die innere unter Gesetze bringt, eine Tugendlehre.

Die Rechtslehre hatte es bloß mit der formalen Bedingung der äußeren Freiheit (durch die Zusammenstimmung mit sich selbst, wenn ihre Maxime zum allgemeinen Gesetz gemacht wurde), d. i. mit dem **Recht** zu tun. Die Ethik dagegen gibt noch eine Materie (einen Gegenstand der freien Willkür), einen **Zweck** der reinen Vernunft, der zugleich als objektiv-notwendiger Zweck, d. i. für den Menschen als Pflicht vorgestellt wird, an die Hand. — Denn da die sinnlichen Neigungen zu Zwecken (als der Materie der Willkür) verleiten, die der Pflicht zuwider sein können, so | kann die gesetzgebende Vernunft ihrem Einfluß [381] nicht anders wehren als wiederum durch einen entgegengesetzten moralischen Zweck, der also von der Neigung unabhängig *a priori* gegeben sein muß.

Zweck ist ein Gegenstand der Willkür (eines vernünftigen Wesens), durch dessen Vorstellung diese zu einer Handlung, diesen Gegenstand hervorzubringen, bestimmt wird. — Nun kann ich zwar zu Handlungen, die als Mittel auf einen Zweck gerichtet sind, nie aber einen Zweck zu haben von anderen gezwungen werden, sondern ich kann nur selbst mir etwas zum Zweck machen. — Daß[a]) ich aber auch verbunden bin, mir irgend etwas, was in den Begriffen der praktischen Vernunft liegt, zum Zwecke zu machen, mithin außer dem formalen Bestimmungsgrunde der Willkür (wie das Recht dergleichen enthält) noch einen materialen, einen Zweck zu haben, der dem Zweck aus sinnlichen Antrieben entgegengesetzt werden könne: dieses würde der Begriff von einem Zweck sein[b]), der an sich selbst Pflicht ist; die Lehre desselben aber würde[c]) nicht zu der des Rechts, son-

a) 2. Aufl.: „Wenn".

b) 2. Aufl.: „so gibt dieses den Begriff von einem Zweck".

c) 2. Aufl.: „kann".

dern zur Ethik gehören, als welche allein den Selbstzwang nach moralischen Gesetzen in ihrem Begriffe mit sich führt.

Aus diesem Grunde kann die Ethik auch als das System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft definiert werden. — Zweck und Pflicht[a]) unterscheiden die zwei Abteilungen der allgemeinen Sittenlehre. Daß die Ethik Pflichten enthalte, zu deren Beobachtung man von anderen nicht (physisch) gezwungen werden kann, ist bloß die Folge daraus, daß sie eine Lehre der Zwecke ist, weil ein Zwang, dergleichen zu haben oder sich vorzusetzen[b]), sich selbst widerspricht.

Daß aber die Ethik eine Tugendlehre *(doctrina officiorum virtutis)* sei, folgt aus der obigen Erklärung der Tugend, verglichen mit der Verpflichtung, deren Eigentümlichkeit soeben gezeigt worden. — Es gibt nämlich keine andere Bestimmung der Willkür, die durch ihren Begriff schon dazu geeignet wäre, von der Willkür anderer selbst physisch nicht gezwungen werden zu können, als nur die zu einem Zwecke. Ein anderer kann mich zwar zwingen, etwas zu tun, was nicht mein Zweck (sondern nur Mittel zum Zweck eines anderen) ist, aber nicht dazu, daß ich es mir zum Zweck mache, und doch kann ich keinen Zweck haben, ohne ihn mir zu machen. Das letztere ist[c]) ein Widerspruch mit sich selbst: ein Akt der Freiheit, der doch zugleich nicht frei ist.[c]) — Aber sich selbst einen Zweck zu setzen, der zugleich Pflicht ist, ist kein Widerspruch: weil ich da mich selbst zwinge, welches mit der Freiheit
[382] gar wohl zusammen | besteht.*) — Wie ist aber ein

*) Je weniger der Mensch physisch, je mehr er dagegen moralisch (durch die bloße Vorstellung der Pflicht) kann gezwungen werden, desto freier ist er. — Der, so z. B. von genugsam fester Entschließung und starker Seele ist, eine Lustbarkeit, die er sich vorgenommen hat, nicht aufzugeben, man mag ihm noch so viel Schaden vorstellen,

a) 2. Aufl.: „Zwangspflicht“.
b) 1. Aufl.: „weil dazu (sie zu haben) ein Zwang“.
c) 2. Aufl.: „wäre“.

solcher Zweck möglich? das ist jetzt die Frage. Denn die Möglichkeit des Begriffs von einer Sache (daß er sich nicht widerspricht) ist noch nicht hinreichend dazu, um die Möglichkeit der Sache selbst (die objektive Realität des Begriffs) anzunehmen.

II.

Erörterung des Begriffs von einem Zwecke, der zugleich Pflicht ist.

Man kann sich das Verhältnis des Zwecks zur Pflicht auf zweierlei Art denken: entweder von dem Zwecke ausgehend, die Maxime der pflichtmäßigen Handlungen, oder umgekehrt, von dieser anhebend, den Zweck ausfindig zu machen, der zugleich Pflicht ist. — Die Rechtslehre geht auf dem ersten Wege. Es wird jedermanns freier Willkür überlassen, welchen Zweck er sich für seine Handlung setzen wolle. Die Maxime derselben aber ist *a priori* bestimmt: daß nämlich die Freiheit des Handelnden mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen könne.

Die Ethik aber nimmt einen entgegengesetzten Weg. Sie kann nicht von den Zwecken ausgehen, die der Mensch sich setzen mag, und danach über seine zu nehmenden Maximen, d. i. über seine Pflicht verfügen; denn das wären empirische Gründe der Maximen, die keinen Pflichtbegriff abgeben, als welcher[a]) (das kategorische Sollen) in der reinen Vernunft allein seine Wurzel hat; wie denn auch, wenn die Maximen nach jenen Zwecken (welche alle selbstsüchtig sind) genommen werden sollten, vom Pflichtbegriff eigent-

den er sich dadurch zuzieht, aber auf die Vorstellung, daß er hierbei eine Amtspflicht verabsäume oder einen kranken Vater vernachlässige, von seinem Vorsatze unbedenklich, obzwar sehr ungern absteht, beweist eben damit seine Freiheit im höchsten Grade, daß er der Stimme der Pflicht nicht widerstehen kann.

a) 2. Aufl.: „indem dieser“.

lich gar nicht die Rede sein könnte. — Also wird in der Ethik der Pflichtbegriff auf Zwecke leiten und die Maximen in Ansehung der Zwecke, die wir uns setzen sollen, nach moralischen Grundsätzen begründen müssen.

[383] Dahingestellt, was denn das für ein Zweck sei, der an sich selbst Pflicht ist, und wie ein solcher möglich sei, ist hier nur noch zu zeigen nötig, daß und warum eine Pflicht dieser Art den Namen einer Tugendpflicht führe.

Aller Pflicht korrespondiert ein Recht, als Befugnis *(facultas moralis generatim)* betrachtet, aber nicht aller Pflicht[a]) korrespondieren Rechte eines anderen *(facultas iuridica)*, jemand zu zwingen; sondern diese heißen besonders Rechtspflichten.[b]) — Ebenso korrespondiert aller ethischen Verbindlichkeit der Tugendbegriff, aber nicht alle ethischen Pflichten sind darum Tugendpflichten. Diejenigen nämlich sind es nicht, welche nicht sowohl einen gewissen Zweck (Materie, Objekt der Willkür), als bloß das Förmliche der sittlichen Willensbestimmung (z. B. daß die pflichtmäßige Handlung auch aus Pflicht geschehen müsse) betreffen. Nur ein Zweck, der zugleich Pflicht ist, kann **Tugendpflicht** genannt werden. Daher gibt es mehrere der letzteren (auch verschiedene Tugenden); dagegen von der ersteren nur eine, aber für alle Handlungen gültige tugendhafte[c]) Gesinnung gedacht wird.

Die Tugendpflicht ist von der Rechtspflicht wesentlich darin unterschieden, daß zu dieser ein äußerer Zwang moralisch möglich ist, jene aber auf dem freien Selbstzwange allein beruht. — Für endliche heilige Wesen (die zur Verletzung der Pflicht gar nicht einmal versucht werden können) gibt es keine Tugendlehre, sondern bloß Sittenlehre, welche letztere eine Autonomie der praktischen Vernunft ist, indessen daß die erstere zugleich eine Autokratie derselben,

a) 2. Aufl.: „allen Pflichten".

b) 2. Aufl.: „sondern nur den besonders sogenannten Rechtspflichten".

c) 2. Aufl.: „gültige Pflicht, nur eine tugendhafte G."

d. i. ein, wenngleich nicht unmittelbar wahrgenommenes, doch aus dem sittlichen kategorischen Imperativ richtig geschlossenes Bewußtsein des Vermögens enthält, über seine dem Gesetz widerspenstigen Neigungen Meister zu werden: sodaß die menschliche Moralität in ihrer höchsten Stufe doch nichts mehr als Tugend sein kann; selbst wenn sie ganz rein (vom Einflusse aller fremdartigen Triebfeder als der der Pflicht[a]) völlig frei) wäre, da sie dann gemeiniglich als ein Ideal (dem man stets sich annähern müsse) unter dem Namen des Weisen dichterisch personifiziert wird.

Tugend ist aber auch nicht bloß als Fertigkeit und (wie die Preisschrift des Hofpred. Cochius[b]) sich ausdrückt) für eine lange, durch Übung erworbene Gewohnheit moralisch-guter Handlungen zu erklären und zu würdigen. Denn wenn diese nicht eine Wirkung überlegter, fester und immer mehr geläuterter Grundsätze ist, so ist sie, wie ein jeder andere | Mechanismus aus technisch-praktischer Vernunft, weder auf alle Fälle gerüstet noch vor der Veränderung, die neue Anlockungen bewirken können, hinreichend gesichert. [384]

Anmerkung.

Der Tugend $= + a$ ist die negative Untugend (moralische Schwäche) $= 0$ als logisches Gegenteil *(contradictorie oppositum)*, das Laster aber $= - a$ als Widerspiel *(contrarie s. realiter oppositum)* entgegengesetzt, und es ist eine nicht bloß unnötige, sondern auch anstößige Frage: ob zu großen Verbrechen nicht etwa mehr Stärke der Seele als selbst zu großen Tugenden gehöre? Denn unter Stärke der Seele verstehen wir die Stärke des Vorsatzes eines Menschen als mit Freiheit begabten Wesens, mithin sofern er seiner selbst mächtig (bei Sinnen) ist,

a) 2. Aufl.: „einer der Pflicht fremdartigen Triebfeder".

b) Leonhard Cochius (1717—1779), Hofprediger und Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, gewann den von dieser ausgesetzten Preis durch seine Untersuchung *„Über die Neigungen"* (gedruckt 1769).

also im *gesunden* Zustande des Menschen.[a]) Große Verbrechen aber sind Paroxysmen, deren Anblick den an der Seele gesunden Menschen schaudern macht. Die Frage würde also etwa dahin auslaufen: ob ein Mensch im Anfall einer Raserei mehr physische Stärke haben könne, als wenn er bei Sinnen ist? welches man einräumen kann, ohne ihm darum mehr Seelenstärke beizulegen, wenn man unter Seele das Lebensprinzip des Menschen im freien Gebrauch seiner Kräfte versteht. Denn weil jene bloß in der Macht der die Vernunft *schwächenden* Neigungen ihren Grund haben, welches keine Seelenstärke beweist, so würde diese Frage mit der ziemlich auf einerlei hinauslaufen: ob ein Mensch im Anfall einer Krankheit mehr Stärke als im gesunden Zustande beweisen könne? welche geradezu verneinend beantwortet werden kann, weil der Mangel der Gesundheit, die im Gleichgewicht aller körperlichen Kräfte des Menschen besteht, eine Schwächung im System dieser Kräfte ist, nach welchem man allein die absolute Gesundheit beurteilen kann.

III.

Von dem Grunde, sich einen Zweck, der zugleich Pflicht ist, zu denken.

Zweck ist ein *Gegenstand* der freien Willkür, dessen Vorstellung diese zu einer Handlung bestimmt,
[385] wodurch jener hervorgebracht wird. | Eine jede Handlung hat also ihren Zweck, und da niemand einen Zweck haben kann, ohne sich den Gegenstand seiner Willkür *selbst* zum Zweck zu machen, so ist es ein Akt der *Freiheit* des handelnden Subjekts, nicht eine Wirkung der *Natur*, irgend einen Zweck der Handlungen zu haben. Weil aber dieser Akt, der einen Zweck bestimmt, ein praktisches Prinzip ist, welches nicht die Mittel (mithin nicht bedingt), sondern den Zweck selbst (folglich unbedingt) gebietet, so ist es ein kategorischer Imperativ der reinen praktischen Ver-

a) 2. Aufl.: „der Seele sich befindet".

nunft, mithin ein solcher, der einen Pflichtbegriff mit dem eines Zweckes überhaupt verbindet.

Es muß nun einen solchen Zweck und einen ihm korrespondierenden kategorischen Imperativ geben. Denn da es freie Handlungen gibt, so muß es auch Zwecke geben, auf welche als Objekt jene gerichtet sind. Unter diesen Zwecken muß es aber auch einige geben, die zugleich (d. i. ihrem Begriffe nach) Pflichten sind. — Denn gäbe es keine dergleichen, so würden, weil doch keine Handlung zwecklos sein kann, alle Zwecke für die praktische Vernunft immer nur als Mittel zu anderen Zwecken gelten, und ein kategorischer Imperativ wäre unmöglich; welches alle Sittenlehre aufhebt.

Hier ist also nicht von Zwecken, die der Mensch sich nach sinnlichen Antrieben seiner Natur macht, sondern von Gegenständen der freien Willkür unter ihren Gesetzen die Rede, welche er sich zum Zweck machen soll. Man kann jene die technische (subjektive), eigentlich pragmatische, die Regel der Klugheit in der Wahl seiner Zwecke enthaltende, diese aber muß man die moralische (objektive) Zwecklehre nennen; welche Unterscheidung hier doch überflüssig ist, weil die Sittenlehre sich schon durch ihren Begriff von der Naturlehre (hier der Anthropologie) deutlich absondert, als welche letztere auf empirischen Prinzipien beruht, dagegen die moralische Zwecklehre, die von Pflichten handelt, auf *a priori* in der reinen praktischen Vernunft gegebenen Prinzipien beruht.

IV.

Welches sind die Zwecke, die zugleich Pflichten sind?

Sie sind: Eigene Vollkommenheit — fremde Glückseligkeit.

Man kann diese nicht gegeneinander umtauschen und eigene Glückseligkeit einerseits mit fremder Vollkommenheit anderseits zu Zwecken machen, die an sich selbst Pflichten derselben Person wären.

Denn eigene Glückseligkeit ist ein Zweck, [386]

den zwar alle Menschen (vermöge des Antriebes ihrer Natur) haben, nie aber kann dieser Zweck als Pflicht angesehen werden, ohne sich selbst zu widersprechen. Was ein jeder unvermeidlich schon von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff von Pflicht; denn diese ist eine Nötigung zu einem ungern genommenen Zweck. Es widerspricht sich also zu sagen: man sei verpflichtet, seine eigene Glückseligkeit mit allen Kräften zu befördern.

Ebenso ist es ein Widerspruch, eines anderen Vollkommenheit mir zum Zweck zu machen und mich zu deren Beförderung für verpflichtet zu halten. Denn darin besteht eben die Vollkommenheit eines anderen Menschen als einer Person, daß er selbst vermögend ist, sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen, und es widerspricht sich, zu fordern (mir zur Pflicht zu machen), daß ich etwas tun soll, was kein anderer als er selbst tun kann.

V.

Erläuterung dieser zwei Begriffe.

A.

Eigene Vollkommenheit.

Das Wort Vollkommenheit ist mancher Mißdeutung ausgesetzt. Es wird bisweilen als ein zur Transzendentalphilosophie gehörender Begriff der Allheit des Mannigfaltigen, was zusammengenommen ein Ding ausmacht, — dann aber auch, als zur Teleologie gehörend, so verstanden, daß es die Zusammenstimmung der Beschaffenheiten eines Dinges zu einem Zwecke bedeutet. Man könnte die Vollkommenheit in der ersteren Bedeutung die quantitative (materiale), in der zweiten die qualitative (formale) Vollkommenheit nennen. Jene kann nur eine sein (denn das All des einem Dinge Zugehörigen ist Eins). Von dieser aber kann es in einem Dinge mehrere geben; und von der letzteren wird hier auch eigentlich gehandelt.

Wenn von der dem Menschen überhaupt (eigent-

lich der Menschheit) zugehörigen Vollkommenheit gesagt wird: daß sie sich zum Zweck zu machen, an sich selbst Pflicht sei, so muß sie in demjenigen gesetzt werden, was Wirkung von seiner Tat sein kann, nicht was bloß Geschenk ist, das er der Natur verdanken muß; denn sonst wäre sie nicht Pflicht. Sie kann | also nichts anderes sein als Kultur seines Vermögens [387] (oder der Naturanlage), in welchem der Verstand, als Vermögen der Begriffe, mithin auch deren, die auf Pflicht gehen, das oberste ist, zugleich aber auch seines Willens (sittlicher Denkungsart), aller Pflicht überhaupt ein Genüge zu tun. 1. Es ist ihm Pflicht, sich aus der Rohigkeit seiner Natur, aus der Tierheit *(quoad actum)* immer mehr zur Menschheit, durch die er allein fähig ist, sich Zwecke zu setzen, emporzuarbeiten; seine Unwissenheit durch Belehrung zu ergänzen und seine Irrtümer zu verbessern; und dieses ist ihm nicht bloß die technisch-praktische Vernunft zu seinen anderweitigen Absichten (der Kunst) anrätig, sondern die moralisch-praktische gebietet es ihm schlechthin und macht diesen Zweck ihm zur Pflicht, um der Menschheit, die in ihm wohnt, würdig zu sein. 2. Die Kultur seines Willens bis zur reinsten Tugendgesinnung, da nämlich das Gesetz zugleich die Triebfeder seiner pflichtmäßigen Handlungen wird, zu erheben und ihm aus Pflicht zu gehorchen, welches innere moralisch-praktische Vollkommenheit ist; die, weil es[a]) ein Gefühl der Wirkung ist, welche der in ihm selbst gesetzgebende Wille auf das Vermögen ausübt danach zu handeln, das moralische Gefühl[b]) heißt, gleichsam ein besonderer Sinn *(sensus moralis)*, ist[c]), der zwar freilich oft schwärmerisch, als ob er (gleich dem Genius des Sokrates) vor der Vernunft vorhergehe oder auch ihr Urteil gar entbehren könne, mißbraucht wird, doch aber eine sittliche Vollkommenheit ist, jeden besonderen Zweck, der zugleich Pflicht ist, sich zu dem seinigen[d]) zu machen.

a) 2. Aufl.: „sie".
b) 2. Aufl.: „der moralische Sinn".
c) „ist" fehlt in der 2. Auflage.
d) 1. Aufl.: „zum Gegenstande".

B.

Fremde Glückseligkeit.

Glückseligkeit, d. i. Zufriedenheit mit seinem Zustande, sofern man der Fortdauer derselben gewiß ist, sich zu wünschen und zu suchen, ist der menschlichen Natur unvermeidlich; ebendarum aber auch nicht ein Zweck, der zugleich Pflicht ist. — Da einige noch einen Unterschied zwischen einer moralischen und physischen Glückseligkeit machen (deren erstere in der Zufriedenheit mit seiner Person und ihrem eigenen sittlichen Verhalten, also mit dem, was *man tut*, die andere mit dem, was die Natur beschert, mithin was man als fremde Gabe *genießt*, bestehe): so muß man bemerken, daß, ohne den Mißbrauch des Worts hier zu rügen (das[a]) schon einen Widerspruch in sich
[388] enthält), die erstere Art zu empfinden allein zum | vorigen Titel, nämlich dem der Vollkommenheit, gehöre. — Denn der, welcher sich im bloßen Bewußtsein seiner Rechtschaffenheit glücklich fühlen soll, besitzt schon diejenige Vollkommenheit, die im vorigen Titel für denjenigen Zweck erklärt war, der zugleich Pflicht ist.

Wenn es also auf Glückseligkeit ankommt, worauf als meinen Zweck hinzuwirken es Pflicht sein soll, so muß es die Glückseligkeit *anderer* Menschen sein, *deren* (erlaubten) *Zweck ich hiermit auch zu dem meinigen* mache. Was diese zu ihrer Glückseligkeit zählen mögen, bleibt ihnen selbst zu beurteilen überlassen; nur daß mir auch zusteht, manches zu weigern, was *sie* dazu rechnen, was ich aber nicht dafür halte, wenn sie sonst kein Recht haben, es als das Ihrige von mir zu fordern. Jenem Zweck aber eine vorgebliche *Verbindlichkeit* entgegenzusetzen, meine *eigene* (physische) Glückseligkeit auch besorgen zu müssen und so diesen meinen natürlichen und bloß subjektiven Zweck zur Pflicht (objektiven Zweck) machen, ist ein scheinbarer, mehrmals gebrauchter Einwurf gegen die obige Einteilung der Pflichten (Nr. IV.) und bedarf einer Zurechtweisung.

a) 2. Aufl.: „der“.

Widerwärtigkeiten, Schmerz und Mangel sind große Versuchungen zu Übertretung seiner Pflicht. Wohlhabenheit, Stärke, Gesundheit und Wohlfahrt überhaupt, die jenem Einflusse entgegenstehen, können also auch, wie es scheint, als Zwecke angesehen werden, die zugleich Pflicht sind: nämlich *seine eigene* Glückseligkeit zu befördern und sie[a]) nicht bloß auf fremde zu richten. — Aber alsdann ist diese nicht der Zweck, sondern die Sittlichkeit des Subjekts ist es, von welchem die Hindernisse wegzuräumen, es bloß das *erlaubte* Mittel ist; da niemand anders ein Recht hat, von mir Aufopferung meiner nicht unmoralischen Zwecke zu fordern. Wohlhabenheit für sich selbst zu suchen, ist direkt nicht Pflicht; aber indirekt kann es eine solche wohl sein: nämlich Armut, als eine große Versuchung zu Lastern, abzuwehren. Alsdann aber ist es nicht meine Glückseligkeit, sondern meine Sittlichkeit, deren Integrität zu erhalten mein Zweck und zugleich meine Pflicht ist.

VI.

Die Ethik gibt nicht Gesetze für die *Handlungen*, (denn das tut das *Ius*[b])), sondern nur für die *Maximen* der Handlungen.

Der Pflichtbegriff steht unmittelbar in Beziehung auf ein *Gesetz* (wenn ich gleich noch von allem Zweck, als der Materie desselben, abstra| hiere), wie [389] denn das formale Prinzip der Pflicht im kategorischen Imperativ: „Handle so, daß die Maxime deiner Handlung ein allgemeines *Gesetz* werden könne", es schon anzeigt; nur daß in der Ethik dieses als das Gesetz *deines eigenen Willens* gedacht wird, nicht des Willens überhaupt, der auch der Wille anderer sein könnte; wo es alsdann eine Rechtspflicht abgeben würde, die nicht in das Feld der Ethik gehört. — Die Maximen werden hier als solche subjektive Grundsätze angesehen, die sich zu einer allgemeinen Gesetz-

a) sc. seine Zwecke? oder „sich" [Görland]?
b) 2. Aufl.: „die Rechtslehre".

gebung bloß *qualifizieren*; welches nur ein negatives Prinzip (einem Gesetz überhaupt nicht zu widerstreiten) ist. — Wie kann es aber dann noch ein Gesetz für die Maxime der Handlungen geben?

Der Begriff eines *Zwecks*, der zugleich Pflicht ist, welcher der Ethik eigentümlich zugehört, ist es allein, der ein Gesetz für die Maximen der Handlungen begründet, indem der subjektive Zweck (den jedermann hat) dem objektiven (den sich jedermann dazu machen soll) untergeordnet wird. Der Imperativ: „Du sollst dir dieses oder jenes (z. B. die Glückseligkeit anderer) zum Zweck machen", geht auf die Materie der Willkür (ein Objekt). Da nun keine freie Handlung möglich ist, ohne daß der Handelnde hierbei zugleich einen Zweck (als Materie der Willkür) beabsichtigte, so muß, wenn es einen Zweck gibt, der zugleich Pflicht ist, die Maxime der Handlungen, als Mittel zu Zwecken, nur die Bedingung der Qualifikation zu einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung enthalten; wogegen der Zweck, der zugleich Pflicht ist, es zu einem Gesetz machen kann, eine solche Maxime zu haben, indessen daß für die Maxime selbst die bloße Möglichkeit, zu einer allgemeinen Gesetzgebung zusammenzustimmen, schon genug ist.

Denn Maximen der Handlungen können *willkürlich* sein und stehen nur unter der einschränkenden Bedingung der Habilität zu einer allgemeinen Gesetzgebung, als formalem Prinzip der Handlungen. Ein *Gesetz* aber hebt das Willkürliche der Handlungen auf und ist darin von aller *Anpreisung* (da bloß die schicklichsten Mittel zu einem Zwecke zu wissen verlangt werden) unterschieden.

[390] VII.

Die ethischen Pflichten sind von *weiter*, dagegen die Rechtspflichten von *enger* Verbindlichkeit.

Dieser Satz ist eine Folge aus dem vorigen; denn wenn das Gesetz nur die Maxime der Handlungen, nicht die Handlungen selbst gebieten kann, so ist's ein

Zeichen, daß es der Befolgung (Observanz) einen Spielraum *(latitudo)* für die freie Willkür überlasse, d.i. nicht bestimmt angeben könne, wie und wieviel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht ist, gewirkt werden solle. — Es wird aber unter einer weiten Pflicht nicht eine Erlaubnis zu Ausnahmen von der Maxime der Handlungen, sondern nur die der Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere (z. B. die[a]) allgemeine Nächstenliebe durch die Elternliebe) verstanden, wodurch in der Tat das Feld für die Tugendpraxis erweitert wird. — Je weiter die Pflicht, je unvollkommener also die Verbindlichkeit des Menschen zur Handlung ist, je näher er gleichwohl die Maxime der Observanz derselben (in seiner Gesinnung) der engen Pflicht (des Rechts) bringt, desto vollkommener ist seine Tugendhandlung.

Die unvollkommenen Pflichten sind also allein Tugendpflichten. Die Erfüllung derselben ist Verdienst *(meritum)* $= + a$; ihre Übertretung aber ist nicht sofort Verschuldung *(demeritum)* $= - a$, sondern bloß moralischer Unwert $= 0$, außer wenn es dem Subjekt Grundsatz wäre, sich jenen Pflichten nicht zu fügen. Die Stärke des Vorsatzes im ersteren heißt eigentlich allein Tugend *(virtus)*, die Schwäche in der zweiten nicht sowohl Laster *(vitium)*, als vielmehr bloß Untugend, Mangel an moralischer Stärke *(defectus moralis)*. (Wie das Wort Tugend von taugen, so stammt Untugend von[b]): zu nichts taugen). Eine jede pflichtwidrige Handlung heißt Übertretung *(peccatum)*. Die vorsätzliche[c]) aber, die zum Grundsatz geworden ist, macht eigentlich das aus, was man Laster *(vitium)* nennt.

Obzwar die Angemessenheit der Handlungen zum Rechte (ein rechtlicher Mensch zu sein) nichts Verdienstliches ist, so ist doch die der Maxime solcher Handlungen als Pflichten, d. i. die **Achtung** fürs Recht, verdienstlich. Denn der Mensch macht sich da-

a) „der"?

b) 2. Aufl.: „von taugen herkömmt, so bedeutet Untugend der Etymologie nach soviel als".

c) 2. Aufl.: „vorsätzliche Übertretung".

durch das Recht der Menschheit oder auch der Menschen zum Zweck, und erweitert dadurch seinen Pflichtbegriff über den der Schuldigkeit *(officium* [391] *debiti)*: weil ein | anderer aus seinem Rechte wohl Handlungen nach dem Gesetz, aber nicht, daß dieses auch zugleich die Triebfeder zu denselben enthalte, von mir fordern kann. Ebendieselbe Bewandtnis hat es auch mit dem allgemeinen ethischen Gebote: „Handle pflichtmäßig aus Pflicht.“ Diese Gesinnung in sich zu gründen und zu beleben, ist sowie die vorige verdienstlich, weil sie über das Pflichtgesetz der Handlungen hinausgeht und das Gesetz an sich zugleich zur Triebfeder macht.

Aber ebendarum müssen auch diese Pflichten zur weiten Verbindlichkeit gezählt werden, in Ansehung deren ein subjektives Prinzip ihrer ethischen Belohnung, und zwar, um sie dem Begriffe einer engen Verbindlichkeit so nahe als möglich zu bringen[a]), der Empfänglichkeit derselben nach dem Tugendgesetze, stattfindet, nämlich einer moralischen Lust, die über die bloße Zufriedenheit mit sich selbst (die bloß negativ sein kann) hinausgeht, und von der man rühmt, daß die Tugend in diesem Bewußtsein ihr eigener Lohn sei.

Wenn dieses Verdienst ein Verdienst des Menschen um andere Menschen ist, ihren natürlichen und von allen Menschen dafür anerkannten Zweck zu befördern (ihre Glückseligkeit zu der seinigen zu machen), so könnte man dies das süße Verdienst nennen, dessen Bewußtsein einen moralischen Genuß verschafft, in welchem Menschen durch Mitfreunde zu schwelgen geneigt sind; indessen daß das sauere Verdienst, anderer Menschen wahres Wohl, auch wenn sie es für ein solches nicht erkennten (an Unerkenntlichen, Undankbaren) doch zu befördern, eine solche Rückwirkung gemeiniglich nicht hat, sondern nur Zufriedenheit mit sich selbst bewirkt, obzwar es in letzterem Falle noch größer sein würde.

a) 1. Aufl.: „bringen, d. i.“.

VIII.

Exposition der Tugendpflichten als weiter Pflichten.

1. Eigene Vollkommenheit als Zweck, der zugleich Pflicht ist.

a) *Physische*, d. i. *Kultur* aller *Vermögen* überhaupt zu Beförderung der durch die Vernunft vorgelegten Zwecke. Daß dieses Pflicht, mithin an sich selbst Zweck sei und jener Bearbeitung auch ohne Rücksicht auf den Vorteil, den sie uns gewährt, nicht ein bedingter (pragmatischer), sondern unbedingter (moralischer) Imperativ zum Grunde liege, ist hier | aus [392] zu ersehen. Das Vermögen, sich überhaupt irgend einen Zweck zu setzen, ist das Charakteristische der Menschheit (zum Unterschiede von der Tierheit). Mit dem Zwecke der Menschheit in unserer eigenen Person ist also auch der Vernunftwille, mithin die Pflicht verbunden, sich um die Menschheit durch Kultur überhaupt verdient zu machen, sich das *Vermögen* zu Ausführung allerlei möglicher Zwecke, sofern dieses in dem Menschen selbst anzutreffen ist, zu verschaffen oder es zu fördern, d. i. eine Pflicht zur Kultur der rohen Anlagen seiner Natur, als wodurch das Tier sich allererst zum Menschen erhebt: mithin Pflicht an sich selbst.

Allein diese Pflicht ist bloß ethisch, d. i. von weiter Verbindlichkeit. *Wie weit* man in Bearbeitung (Erweiterung oder Berichtigung seines Verstandesvermögens, d. i. in Kenntnissen oder in Kunstfähigkeit) gehen solle, schreibt kein Vernunftprinzip bestimmt vor; auch macht die Verschiedenheit der Lagen, worein Menschen kommen können, die Wahl der Art der Beschäftigung, dazu er sein Talent anbauen soll, sehr willkürlich. — Es ist also hier kein Gesetz der Vernunft für die Handlungen, sondern bloß für die Maxime der Handlungen, welche so lautet: „Baue deine Gemüts- und Leibeskräfte zur Tauglichkeit für alle Zwecke an, die

dir aufstoßen können, ungewiß, welche davon einmal die deinigen werden könnten.“

b) *Kultur der Moralität in uns.* Die größte moralische Vollkommenheit des Menschen ist: seine Pflicht zu tun und zwar *aus Pflicht* (daß das Gesetz nicht bloß die Regel, sondern auch die Triebfeder der Handlungen sei). — Nun scheint dieses zwar beim ersten Anblick eine *enge* Verbindlichkeit zu sein, und das Pflichtprinzip zu jeder Handlung nicht bloß die *Legalität*, sondern auch die *Moralität*, d. i. Gesinnung, mit der Pünktlichkeit und Strenge eines Gesetzes zu gebieten; aber in der Tat gebietet das Gesetz auch hier nur, die *Maxime der Handlung*, nämlich den Grund der Verpflichtung, nicht in den sinnlichen Antrieben (Vorteil oder Nachteil), sondern ganz und gar im Gesetz zu suchen, — mithin nicht die *Handlung selbst*. — — Denn es ist dem Menschen nicht möglich, so in die Tiefe seines eigenen Herzens einzuschauen, daß er jemals von der Reinigkeit seiner moralischen Absicht und der Lauterkeit seiner Gesinnung auch nur in *einer* Handlung völlig gewiß sein könnte; wenn er gleich über die Legalität derselben gar nicht zweifelhaft ist. Vielmals wird Schwäche, welche das Wagstück eines Verbrechens abrät, von demselben Menschen für Tugend (die den Begriff von Stärke gibt) gehalten, und wie viele mögen ein langes schuld-
[393] loses Leben geführt haben, | die nur *Glückliche* sind, so vielen Versuchungen entgangen zu sein; wieviel reiner moralischer Gehalt bei jeder Tat in der Gesinnung gelegen habe, das bleibt ihnen selbst verborgen.

Also ist auch diese Pflicht, den Wert seiner Handlungen nicht bloß nach der Legalität, sondern auch der Moralität (Gesinnung) zu schätzen, nur von *weiter* Verbindlichkeit; das Gesetz gebietet nicht diese innere Handlung im menschlichen Gemüt selbst, sondern bloß die Maxime der Handlung, darauf nach allem Vermögen auszugehen: daß zu allen pflichtmäßigen Handlungen der Gedanke der Pflicht für sich selbst hinreichende Triebfeder sei.

2. Fremde Glückseligkeit als Zweck, der zugleich Pflicht ist.

a) Physische Wohlfahrt. Das Wohlwollen kann unbegrenzt sein; denn es darf hierbei nichts getan werden. Aber mit dem Wohltun, vornehmlich wenn es nicht aus Zuneigung (Liebe) zu anderen, sondern aus Pflicht, mit Aufopferung und Kränkung mancher Konkupiszenz, geschehen soll, geht es schwieriger zu. — Daß diese Wohltätigkeit Pflicht sei, ergibt sich daraus: daß weil unsere Selbstliebe von dem Bedürfnis, von anderen auch geliebt (in Notfällen geholfen) zu werden[a]), nicht getrennt werden kann, wir also uns zum Zweck für andere machen, und diese Maxime niemals anders als bloß durch ihre Qualifikation zu einem allgemeinen Gesetz, folglich durch einen Willen, andere auch für uns zu Zwecken zu machen, verbinden kann, fremde Glückseligkeit ein Zweck sei, der zugleich Pflicht ist.

Allein ich soll mit einem Teil meiner Wohlfahrt ein Opfer an andere ohne Hoffnung der Wiedervergeltung machen, weil es Pflicht ist, und nun ist unmöglich, bestimmte Grenzen anzugeben, wieweit das gehen könne. Es kommt sehr darauf an, was für jeden nach seiner Empfindungsart wahres Bedürfnis sein werde, welches zu bestimmen jedem selbst überlassen bleiben muß. Denn mit Aufopferung seiner eigenen Glückseligkeit, seiner wahren Bedürfnisse, anderer ihre zu befördern, würde eine an sich selbst widerstreitende Maxime sein, wenn man sie zum allgemeinen Gesetz machte. — Also ist diese Pflicht nur eine weite; sie hat einen Spielraum, mehr oder weniger hierin zu tun, ohne daß sich die Grenzen davon bestimmt angeben lassen. — Das Gesetz gilt nur für die Maximen, nicht für bestimmte Handlungen.

b) Moralisches Wohlsein anderer *(salubritas*[b]*) moralis)* gehört auch zu der Glückseligkeit anderer, die zu [394]
befördern für uns Pflicht, aber nur negative Pflicht ist. Der Schmerz, den ein Mensch von Gewissensbissen

a) 2. Aufl.: „geliebt zu werden (in Notfällen von ihnen Hilfe zu erhalten)".

b) 2. Aufl.: *„salus"*.

fühlt, obzwar sein Ursprung moralisch ist, ist doch der Wirkung nach physisch, wie der Gram, die Furcht und jeder andere krankhafte Zustand. Zu verhüten, daß jenen dieser innere Vorwurf nicht verdienterweise treffe, ist nun zwar eben nicht meine Pflicht, sondern seine Sache; wohl aber, nichts zu tun, was nach der Natur des Menschen Verleitung sein könnte zu dem, worüber ihn sein Gewissen nachher peinigen kann, welches man Skandal nennt.[a]) — Aber es sind keine bestimmten Grenzen, innerhalb welcher sich diese Sorgfalt für die moralische Zufriedenheit anderer halten ließe; daher ruht auf ihr nur eine weite Verbindlichkeit.

IX.

Was ist Tugendpflicht?

Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht. — Alle Stärke wird nur durch Hindernisse erkannt, die sie überwältigen kann; bei der Tugend aber sind diese die Naturneigungen, welche mit dem sittlichen Vorsatz in Streit kommen können, und da der Mensch es selbst ist, der seinen Maximen diese Hindernisse in den Weg legt, so ist die Tugend nicht bloß ein Selbstzwang (denn da könnte eine Naturneigung die andere zu bezwingen trachten), sondern auch ein Zwang nach einem Prinzip der inneren Freiheit, mithin durch die bloße Vorstellung seiner Pflicht nach dem formalen Gesetz derselben.

Alle Pflichten enthalten einen Begriff der Nötigung durch das Gesetz; die ethischen[b]) eine solche, wozu nur eine innere, die Rechtspflichten dagegen eine solche Nötigung, wozu auch eine äußere Gesetzgebung möglich ist; beide also eines Zwanges[c]), er mag nun Selbstzwang oder Zwang durch einen anderen sein; da dann das moralische Vermögen des ersteren Tugend und die aus einer solchen Gesinnung (der Achtung fürs Gesetz) entspringende Handlung Tugendhandlung

a) 2. Aufl.: „das heißt, ihm kein Skandal geben".

b) 2. Aufl.: „und zwar enthalten die ethischen".

c) 2. Aufl.: „ist. In beiden liegt also der Begriff des Zwanges".

(ethisch) genannt werden kann, obgleich das Gesetz eine Rechtspflicht aussagt. Denn es ist die Tugendlehre, welche gebietet, das Recht der Menschen heilig zu halten.

Aber was zu tun Tugend ist, das ist darum noch nicht sofort eigentliche Tugendpflicht. Jenes kann bloß das Formale der Maximen betreffen, diese aber geht auf die Materie derselben, nämlich auf einen | [395] Zweck, der zugleich als Pflicht gedacht wird. — Da aber die ethische Verbindlichkeit zu Zwecken, deren es mehrere geben kann, nur eine weite ist, weil sie da bloß ein Gesetz für die Maxime der Handlungen enthält und der Zweck die Materie (Objekt) der Willkür ist: so gibt es viele nach Verschiedenheit des gesetzlichen Zwecks verschiedene Pflichten, welche Tugendpflichten *(officia honestatis)* genannt werden; ebendarum, weil sie bloß dem freien Selbstzwange, nicht dem anderer[a]) Menschen unterworfen sind und die den Zweck bestimmen, der zugleich Pflicht ist.

Die Tugend, als die in der festen Gesinnung gegründete Übereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht, ist wie alles Formale bloß eine und dieselbe. Aber in Ansehung des Zwecks der Handlungen, der zugleich Pflicht ist, d. i. desjenigen (des Materiale), was man sich zum Zwecke machen soll, kann es mehr Tugenden geben, und die Verbindlichkeit zu der Maxime desselben heißt Tugendpflicht, deren es also viele gibt.[b])

Das oberste Prinzip der Tugendlehre ist: Handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann. — Nach diesem Prinzip ist der Mensch sowohl sich selbst als anderen Zweck, und es ist nicht genug, daß er weder sich selbst noch andere bloß als Mittel zu brauchen befugt ist (dabei er doch gegen sie auch indifferent sein kann), sondern den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen, ist an sich selbst des Menschen Pflicht.

a) 2. Aufl.: „dem Zwange anderer".

b) 2. Aufl.: „und da die Verbindlichkeit zu der Maxime desselben Tugendpflicht heißt, so folgt, daß es auch der Tugendpflichten mehrere gebe".

Dieser Grundsatz der Tugendlehre verstattet, als ein kategorischer Imperativ, keinen Beweis, aber wohl eine Deduktion aus der reinen praktischen Vernunft. — Was im Verhältnis der Menschen zu sich selbst und anderen Zweck sein *kann*, das *ist* Zweck vor der reinen praktischen Vernunft, denn sie ist ein Vermögen der Zwecke überhaupt; in Ansehung derselben indifferent sein[a]), d. i. kein Interesse daran zu nehmen, ist also ein Widerspruch; weil sie alsdann auch nicht die Maximen zu Handlungen (als welche letztere jederzeit einen Zweck enthalten) bestimmen, mithin keine praktische Vernunft sein würde. Die reine Vernunft aber kann *a priori* keine Zwecke gebieten, als nur sofern sie solche zugleich als Pflicht ankündigt; welche Pflicht alsdann Tugendpflicht heißt.

[396] X.

Das oberste Prinzip der Rechtslehre war *analytisch*; das der Tugendlehre ist *synthetisch*.

Daß der äußere Zwang, sofern dieser ein dem Hindernisse der nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden äußeren Freiheit entgegengesetzter Widerstand (ein Hindernis des Hindernisses derselben) ist, mit Zwecken überhaupt zusammen bestehen könne, ist nach dem Satz des Widerspruchs klar, und ich darf nicht über den Begriff der Freiheit hinausgehen, um ihn einzusehen; der Zweck, den ein jeder hat, mag sein, welcher er wolle. — Also ist das oberste *Rechtsprinzip* ein analytischer Satz.

Dagegen geht das Prinzip der Tugendlehre über den Begriff der äußeren Freiheit hinaus und verknüpft nach allgemeinen Gesetzen mit demselben noch einen *Zweck*, den es zur *Pflicht* macht. Dieses Prinzip ist also synthetisch. — Die Möglichkeit desselben ist in der Deduktion (§ IX) enthalten.

Diese Erweiterung des Pflichtbegriffs über den der äußeren Freiheit und der Einschränkung derselben

a) 2. Aufl.: „zu sein".

durch das bloße Förmliche ihrer durchgängigen Zusammenstimmung, wo die *innere* Freiheit statt des Zwanges von außen, das Vermögen des Selbstzwanges und zwar nicht vermittelst anderer Neigungen, sondern durch reine praktische Vernunft (welche alle diese Vermittlung verschmäht), aufgestellt wird, besteht darin und erhebt sich dadurch über die Rechtspflicht, daß durch sie *Zwecke* aufgestellt werden, von denen überhaupt das Recht abstrahiert. — Im moralischen Imperativ und der notwendigen Voraussetzung der Freiheit zum Behuf desselben machen das *Gesetz*, das *Vermögen* (es zu erfüllen) und der die Maxime bestimmende *Wille* alle Elemente aus, welche den Begriff der Rechtspflicht bilden. Aber in demjenigen, welcher die *Tugendpflicht* gebietet, kommt noch über den Begriff eines Selbstzwanges der eines *Zweckes* dazu, nicht den wir haben, sondern haben sollen, den also die reine praktische Vernunft in sich hat, deren höchster, unbedingter Zweck (der aber doch immer noch Pflicht ist) darin gesetzt wird: daß die Tugend ihr eigener Zweck und bei dem Verdienst, das sie um den Menschen hat, auch ihr eigener Lohn sei. Wobei sie als Ideal so glänzt, daß sie nach menschlichem Augenmaß die *Heiligkeit* selbst, die zur Übertretung nie | [397]
versucht wird, zu verdunkeln scheint*); welches gleichwohl eine Täuschung ist, da, weil wir kein Maß für den Grad einer Stärke als die Größe der Hindernisse haben, die da haben überwunden werden können (welche in uns die Neigungen sind), wir die *subjektiven* Bedingungen der Schätzung einer Größe für die *objektiven* der Größe an sich selbst zu halten verleitet werden. Aber mit *menschlichen Zwecken*, die insgesamt ihre zu bekämpfenden Hindernisse haben, verglichen, hat es seine Richtigkeit, daß der Wert der

*) Der Mensch mit seinen Mängeln
Ist besser als das Heer von willenlosen Engeln.
Haller. a)

a) Die 2. Auflage setzt den Versen Hallers die Worte vor: „So daß man zwei bekannte Verse von Haller also variieren könnte:“

Tugend selbst, als ihres eigenen Zwecks, den Wert alles Nutzens und aller empirischen Zwecke und Vorteile weit überwiege, die sie zu ihrer Folge immerhin haben mag.

Man kann auch gar wohl sagen: der Mensch sei zur Tugend (als einer moralischen Stärke) verbunden. Denn obgleich das Vermögen *(facultas)* der Überwindung aller sinnlich entgegenwirkenden Antriebe seiner Freiheit halber schlechthin vorausgesetzt werden kann und muß, so ist doch dieses Vermögen als Stärke *(robur)* etwas, was erworben werden muß, dadurch daß die moralische Triebfeder (die Vorstellung des Gesetzes) durch Betrachtung *(contemplatione)* der Würde des reinen Vernunftgesetzes in uns, zugleich aber auch durch Übung *(exercitio)* erhoben wird.

[398]

XI.

Das Schema der Tugendpflichten kann obigen Grundsätzen gemäß auf folgende Art verzeichnet werden:

Das Materiale der Tugendpflicht.

Innere Tugendpflicht.	1. Eigener Zweck, der mir zugleich Pflicht ist. (Meine eigene Vollkommenheit).	2. Zweck anderer, dessen Beförderung mir zugleich Pflicht ist. (Die Glückseligkeit anderer).	Äußere Tugendpflicht.
	3. Das Gesetz, welches zugleich Triebfeder ist. Worauf die Moralität	4. Der Zweck, der zugleich Triebfeder ist. Worauf die Legalität	
	aller freien Willensbestimmung beruht.		

Das Formale der Tugendpflicht.

XII. [399]

Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt.

Es sind solche moralische Beschaffenheiten, die, wenn man sie nicht besitzt, es auch keine Pflicht geben kann, sich in ihren Besitz zu setzen. — Sie sind das *moralische Gefühl*, das *Gewissen*, die *Liebe des Nächsten* und die *Achtung* für sich selbst (*Selbstschätzung*), welche zu haben es keine Verbindlichkeit gibt: weil sie als *subjektive* Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff, nicht als objektive Bedingungen der Moralität zum Grunde liegen. Sie sind insgesamt *ästhetisch* und vorhergehende, aber natürliche Gemütsanlagen *(praedispositio)*, durch Pflichtbegriffe affiziert zu werden; welche Anlagen zu haben nicht als Pflicht angesehen werden kann, sondern die jeder Mensch hat, und kraft deren er verpflichtet werden kann. — Das Bewußtsein derselben ist nicht empirischen Ursprungs; sondern kann nur auf das eines moralischen Gesetzes, als Wirkung desselben aufs Gemüt, folgen.

a.

Das moralische Gefühl.

Dieses ist die Empfänglichkeit für Lust oder Unlust bloß aus dem Bewußtsein der Übereinstimmung oder des Widerstreits unserer Handlung mit dem Pflichtgesetze. Alle Bestimmung der Willkür aber geht *von* der Vorstellung der möglichen Handlung durch das Gefühl der Lust oder Unlust, an ihr oder ihrer Wirkung ein Interesse zu nehmen, *zur Tat*; wo der *ästhetische* Zustand (der Affizierung des inneren Sinnes) nun entweder ein *pathologisches* oder *moralisches* Gefühl ist. — Das erstere ist dasjenige Gefühl, welches vor der Vorstellung des Gesetzes vorhergeht, das letztere das, was nur auf diese folgen kann.

Nun kann es keine Pflicht geben, ein moralisches Gefühl zu haben oder sich ein solches zu erwerben;

denn alles Bewußtsein der Verbindlichkeit legt dieses Gefühl zum Grunde, um sich der Nötigung, die im Pflichtbegriffe liegt, bewußt zu werden; sondern ein jeder Mensch (als ein moralisches Wesen) hat es ursprünglich in sich; die Verbindlichkeit aber kann nur darauf gehen, es zu *kultivieren* und selbst durch die [400] Bewunderung | seines unerforschlichen Ursprungs zu verstärken: welches dadurch geschieht, daß gezeigt wird, wie es, abgesondert von allem pathologischen Reize und in seiner Reinigkeit, durch bloße Vernunftvorstellung eben am stärksten erregt wird.

Dieses Gefühl einen moralischen *Sinn* zu nennen, ist nicht schicklich; denn unter dem Wort Sinn wird gemeiniglich ein theoretisches, auf einen Gegenstand bezogenes Wahrnehmungsvermögen verstanden: dahingegen das moralische Gefühl (wie Lust und Unlust überhaupt) etwas bloß Subjektives ist, was kein Erkenntnis abgibt. — Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch; denn bei völliger Unempfänglichkeit für diese Empfindung wäre er sittlich tot, und wenn (um in der Sprache der Ärzte zu reden) die sittliche Lebenskraft keinen Reiz mehr auf dieses Gefühl bewirken könnte, so würde sich die Menschheit (gleichsam nach chemischen Gesetzen) in die bloße Tierheit auflösen und mit der Masse anderer Naturwesen unwiederbringlich vermischt werden. — Wir haben aber für das (sittlich-) Gute und Böse ebensowenig einen besonderen *Sinn*, als wir einen solchen für die *Wahrheit* haben, ob man sich gleich oft so ausdrückt, sondern *Empfänglichkeit* der freien Willkür für die Bewegung derselben durch praktische reine Vernunft (und ihr Gesetz), und das ist es, was wir das moralische Gefühl nennen.

b.

Vom Gewissen.

Ebenso ist das Gewissen nicht etwas Erwerbliches, und es gibt keine Pflicht, sich eines anzuschaffen; sondern jeder Mensch, als sittliches Wesen, *hat* ein solches ursprünglich in sich. Zum Gewissen verbunden zu sein, würde soviel sagen als: die Pflicht auf sich

haben, Pflichten anzuerkennen. Denn Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft. Seine Beziehung also ist nicht die auf ein Objekt, sondern bloß aufs Subjekt (das moralische Gefühl durch ihren Akt zu affizieren), also eine unausbleibliche Tatsache, nicht eine Obliegenheit und Pflicht. Wenn man daher sagt: dieser Mensch *hat* kein Gewissen, so meint man damit: er kehrt sich nicht an den Ausspruch desselben. Denn hätte er wirklich keines, so würde er sich auch nichts als pflichtmäßig zurechnen | oder als pflichtwidrig vorwerfen, mithin [401] auch selbst die Pflicht, ein Gewissen zu haben, sich gar nicht denken können.

Die mancherlei Einteilungen des Gewissens gehe ich noch hier vorbei und bemerke nur, was aus dem eben Angeführten folgt: daß nämlich ein *irrendes* Gewissen ein Unding sei. Denn in dem objektiven Urteile, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im subjektiven, ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urteils verglichen habe, kann ich nicht irren, weil ich alsdann praktisch gar nicht geurteilt haben würde; in welchem Fall weder Irrtum noch Wahrheit statthat. *Gewissenlosigkeit* ist nicht Mangel des Gewissens, sondern Hang, sich an dessen Urteil nicht zu kehren. Wenn aber jemand sich bewußt ist, nach Gewissen gehandelt zu haben, so kann von ihm, was Schuld oder Unschuld betrifft, nichts mehr verlangt werden. Es liegt ihm nur ob, seinen *Verstand* über das, was Pflicht ist oder nicht, aufzuklären; wenn es aber zur Tat kommt oder gekommen ist, so spricht das Gewissen unwillkürlich und unvermeidlich. Nach Gewissen zu handeln, kann also selbst nicht Pflicht sein, weil es sonst noch ein zweites Gewissen geben müßte, um sich des Akts des ersteren bewußt zu werden.

Die Pflicht ist hier nur, sein Gewissen zu kultivieren, die Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu schärfen und alle Mittel anzuwenden (mithin nur indirekte Pflicht), um ihm Gehör zu verschaffen.

c.

Von der Menschenliebe.

Liebe ist eine Sache der *Empfindung*, nicht des Wollens, und ich kann nicht lieben, weil ich *will*, noch weniger aber, weil ich *soll* (zur Liebe genötigt werden); mithin ist eine *Pflicht zu lieben* ein Unding. *Wohlwollen* *(amor benevolentiae)* aber kann, als ein Tun, einem Pflichtgesetz unterworfen sein. Man nennt aber oftmals ein uneigennütziges Wohlwollen gegen Menschen auch (obzwar sehr uneigentlich) *Liebe*; ja, wo es nicht um des anderen Glückseligkeit, sondern die gänzliche und freie Ergebung aller seiner Zwecke in die Zwecke eines anderen (selbst eines übermenschlichen) Wesens zu tun ist, spricht man von Liebe, die zugleich für uns Pflicht sei. Aber alle Pflicht ist Nötigung, ein *Zwang*, wenn er auch ein Selbstzwang nach einem Gesetz sein sollte. Was man aber aus Zwang tut, das geschieht nicht aus Liebe.

[402] Anderen Menschen nach unserem Vermögen *wohlzutun*, ist Pflicht, man mag sie lieben oder nicht, und diese Pflicht verliert nichts an ihrem Gewicht, wenn man gleich die traurige Bemerkung machen müßte, daß unsere Gattung, leider! dazu nicht geeignet ist, daß, wenn man sie näher kennt, sie sonderlich liebenswürdig befunden werden dürfte. — *Menschenhaß* aber ist jederzeit *häßlich*, wenn er auch ohne tätige Anfeindung bloß in der gänzlichen Abkehrung von Menschen (der separatistischen Misanthropie) bestände. Denn das Wohlwollen bleibt immer Pflicht, selbst gegen den Menschenhasser, den man freilich nicht lieben, aber ihm doch Gutes erweisen kann.

Das Laster aber am Menschen zu hassen ist weder Pflicht noch pflichtwidrig, sondern ein bloßes Gefühl des Abscheues vor demselben, ohne daß der Wille darauf oder umgekehrt dieses Gefühl auf den Willen einigen Einfluß hätte. *Wohltun* ist Pflicht. Wer diese oft ausübt und es gelingt ihm mit seiner wohltätigen Absicht[a]), kommt endlich wohl gar dahin, den,

a) 2. Aufl.: „und die Absicht seines Wohltuns gelingen sieht".

welchem er wohl getan hat, wirklich zu lieben. Wenn es also heißt: Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst, so heißt das nicht: du sollst unmittelbar (zuerst) lieben und vermittelst dieser Liebe (nachher) wohltun, sondern: tue deinem Nebenmenschen wohl, und dieses Wohltun wird Menschenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohltun überhaupt) in dir bewirken!

Die Liebe des Wohlgefallens *(amor complacentiae)* würde also allein direkt sein. Zu dieser aber (als einer unmittelbar mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbundenen Lust) eine Pflicht zu haben, d. i. zur Lust woran genötigt werden zu müssen, ist ein Widerspruch.

d.

Von der Achtung.

Achtung *(reverentia)* ist ebensowohl etwas bloß Subjektives; ein Gefühl eigener Art, nicht ein Urteil über einen Gegenstand, den zu bewirken oder zu befördern, es eine Pflicht gäbe. Denn sie könnte, als Pflicht betrachtet, nur durch die Achtung, die wir vor ihr haben, vorgestellt werden. Zu dieser also eine Pflicht zu haben würde soviel sagen, als zur Pflicht verpflichtet werden. — Wenn es demnach heißt: der Mensch hat eine Pflicht der Selbstschätzung, so ist das unrichtig gesagt und müßte vielmehr heißen: das Gesetz in ihm zwingt ihm un | vermeidlich Ach- [403]
tung für sein eigenes Wesen ab, und dieses Gefühl (welches von eigener Art ist) ist ein Grund gewisser Pflichten, d. i. gewisser Handlungen, die mit der Pflicht gegen sich selbst zusammen bestehen können, nicht[a]): er habe eine Pflicht der Achtung gegen sich; denn er muß Achtung vor dem Gesetz in sich selbst haben, um sich nur eine Pflicht überhaupt denken zu können.

a) 2. Aufl.: „nicht aber kann man sagen".

XIII.

Allgemeine Grundsätze der Metaphysik der Sitten in Behandlung einer reinen Tugendlehre.

Erstlich: für eine Pflicht kann auch nur ein einziger Grund der Verpflichtung gefunden werden, und werden zwei oder mehrere Beweise darüber geführt, so ist es ein sicheres Kennzeichen, daß man entweder noch gar keinen gültigen Beweis habe, oder es auch mehrere und verschiedene Pflichten sind, die man für eine gehalten hat.

Denn alle moralischen Beweise können als philosophische nur vermittelst einer Vernunfterkenntnis aus Begriffen, nicht, wie die Mathematik sie gibt, durch die Konstruktion der Begriffe geführt werden; die letzteren verstatten Mehrheit der Beweise eines und desselben Satzes: weil in der Anschauung *a priori* es mehrere Bestimmungen der Beschaffenheit eines Objekts geben kann, die alle auf ebendenselben Grund zurückführen. — Wenn z. B. für die Pflicht der Wahrhaftigkeit ein Beweis erstlich aus dem Schaden, den die Lüge anderen Menschen verursacht, dann aber auch aus der Nichtswürdigkeit eines Lügners und der Verletzung der Achtung gegen sich selbst geführt werden will, so ist im ersteren eine Pflicht des Wohlwollens, nicht eine der Wahrhaftigkeit, mithin nicht diese, von der man den Beweis verlangte, sondern eine andere Pflicht bewiesen worden. — Was aber die Mehrheit der Beweise für einen und denselben Satz betrifft, womit man sich tröstet[a]), daß die Menge der Gründe den Mangel am Gewicht eines jeden einzeln genommen ergänzen werde, so ist dieses ein sehr unphilosophischer Behelf: weil er Hinterlist und Unredlichkeit verrät; — denn verschiedene unzureichende Gründe, nebeneinander gestellt, ergänzen nicht der eine den Mangel des anderen zur Gewißheit, ja nicht einmal zur Wahr-

a) 2. Aufl.: „Wenn man sich aber bei der Mehrheit ... damit tröstet".

scheinlichkeit. Sie müssen als Grund und Folge in einer Reihe bis zum zureichenden Grunde fortschreiten | und können auch nur auf solche Art be- [404] weisend sein. — Und gleichwohl ist dies der gewöhnliche Handgriff der Überredungskunst.

Zweitens. Der Unterschied der Tugend vom Laster kann nie in Graden der Befolgung gewisser Maximen, sondern muß allein in der spezifischen Qualität derselben (dem Verhältnis zum Gesetz) gesucht werden; mit anderen Worten, der belobte Grundsatz (des Aristoteles), die Tugend in dem Mittleren zwischen zwei Lastern zu setzen, ist falsch.*) Es sei z. B. gute Wirtschaft als das Mittlere zwischen zwei Lastern, Verschwendung und Geiz, gegeben: so kann sie als Tugend nicht[a]) durch die allmähliche Verminderung des ersten beider genannten Laster (Ersparung) noch durch die Vermehrung der Ausgaben des dem letzteren Ergebenen als entspringend vorgestellt werden, indem[b]) sie sich gleichsam nach entgegengesetzten Richtungen in der guten Wirtschaft begegneten; son-

*) Die gewöhnlichen, der Sprache nach ethisch-klassischen Formeln: *medio tutissimus ibis; omne nimium vertitur in vitium; est modus in rebus etc.; medium tenuere beati; insani sapiens nomen habeat etc.*[c]) enthalten eine schale Weisheit, die gar keine bestimmten Prinzipien hat; denn dieses Mittlere zwischen zwei äußeren Enden, wer will mir es angeben? Der Geiz (als Laster) ist von der Sparsamkeit (als Tugend) nicht darin unterschieden, daß diese zu weit getrieben wird, sondern hat ein ganz anderes Prinzip (Maxime), nämlich den Zweck der Haushaltung nicht in den Genuß seines Vermögens, sondern mit Entsagung auf denselben bloß in den Besitz desselben zu setzen; sowie das Laster der Verschwendung nicht im Übermaße des Genusses seines Vermögens, sondern in der schlechten Maxime zu suchen ist, die den Gebrauch, ohne auf die Erhaltung desselben zu sehen, zum alleinigen Zweck macht.

a) 2. Aufl.: „kann ihr Ursprung als einer Tugend weder".

b) 2. Aufl.: „Ergebenen erklärt; auch können diese Laster nicht so angesehen werden, als ob".

c) 2. Aufl.: „*beati; virtus est medium vitiorum et utrinque reductum*".

dern eine jede derselben hat ihre eigene Maxime, die der anderen notwendig widerspricht.

Ebensowenig und aus[a]) demselben Grunde kann kein Laster überhaupt durch eine **größere** Ausübung gewisser Absichten[b]), als es zweckmäßig ist *(e. g. prodigalitas est excessus in consumendis opibus)*, oder durch die kleinere Bewirkung derselben, als sich schickt, *(e. g. avaritia est defectus etc.)* erklärt werden. Denn da hierdurch der **Grad** gar nicht bestimmt wird, auf diesen aber, ob das Betragen pflichtmäßig sei oder nicht, alles ankommt: so kann es nicht zur Erklärung dienen.

Drittens: die ethischen Pflichten müssen nicht nach den dem Menschen beigelegten Vermögen, dem Gesetz Genüge zu leisten, sondern umgekehrt: das sittliche Vermögen muß nach dem Gesetz geschätzt werden, welches kategorisch gebietet; also nicht nach
[405] der empirischen Kenntnis, die wir | vom[c]) Menschen haben, wie sie sind, sondern nach der rationalen, wie sie der Idee der Menschheit gemäß sein sollen. Diese drei Maximen der wissenschaftlichen Behandlung einer Tugendlehre sind den älteren Apophthegmen entgegengesetzt:

1. Es ist nur eine Tugend und nur ein Laster.
2. Tugend ist die Beobachtung der Mittelstraße zwischen entgegengesetzten Lastern.[d])
3. Tugend muß (gleich der Klugheit) der Erfahrung abgelernt werden.

XIV.[e])

Von der Tugend überhaupt.

Tugend bedeutet eine moralische Stärke des Willens. Aber dies erschöpft noch nicht den Begriff;

a) 2. Aufl.: „Aus".
b) 2. Aufl.: „Handlungen".
c) „von den"?
d) 1. Aufl.: „Meinungen"; oder „Neigungen"? [Natorp].
e) Die Zahl XIV fehlt in der ersten Auflage, weshalb in ihr die Zahlen der folgenden Abschnitte der Einleitung um je eine Einheit niedriger stehen.

denn eine solche Stärke könnte auch einem heiligen (übermenschlichen) Wesen zukommen, in welchem kein hindernder Antrieb dem Gesetze seines Willens entgegenwirkt; das also alles dem Gesetz gemäß gerne tut. Tugend ist also die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht: welche eine moralische Nötigung durch seine eigene gesetzgebende Vernunft ist, insofern diese sich zu einer das Gesetz ausführenden Gewalt selbst konstituiert. — Sie ist nicht selbst oder sie zu besitzen ist nicht Pflicht, (denn sonst würde es eine Verpflichtung zur Pflicht geben müssen); sondern sie gebietet und begleitet ihr Gebot durch einen sittlichen (nach Gesetzen der inneren Freiheit möglichen) Zwang; wozu aber, weil er unwiderstehlich sein soll, Stärke erforderlich ist, deren Grad wir nur durch die Größe der Hindernisse, die der Mensch durch seine Neigungen sich selber schafft, schätzen können. Die Laster, als die Brut gesetzwidriger Gesinnungen, sind die Ungeheuer, die er nun zu bekämpfen hat; weshalb diese sittliche Stärke auch, als Tapferkeit *(fortitudo moralis)*, die größte und einzige wahre Kriegsehre des Menschen ausmacht; auch wird sie die eigentliche, nämlich praktische Weisheit genannt: weil sie den Endzweck des Daseins des Menschen auf Erden zu dem ihrigen macht. — In ihrem Besitz ist der Mensch allein frei, gesund, reich, ein König usw. und kann weder durch Zufall noch Schicksal einbüßen: weil er sich selbst besitzt und der Tugendhafte seine Tugend nicht verlieren kann.

Alle Hochpreisungen, die das Ideal der Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit betreffen, können durch die Beispiele des Widerspiels dessen, was die Menschen jetzt sind, gewesen sind oder vermutlich künftig | sein werden, an ihrer praktischen [406] Realität nichts verlieren, und die Anthropologie, welche aus bloßen Erfahrungserkenntnissen hervorgeht, kann der Anthroponomie, welche von der unbedingt gesetzgebenden Vernunft aufgestellt wird, keinen Abbruch tun, und, wiewohl Tugend (in Beziehung auf Menschen, nicht aufs Gesetz) auch hin und wieder verdienstlich heißen und einer Belohnung würdig sein kann, so muß sie doch für sich selbst, sowie sie ihr

eigener Zweck ist, auch als ihr eigener Lohn betrachtet werden.

Die Tugend, in ihrer ganzen Vollkommenheit betrachtet, wird also vorgestellt, nicht wie der Mensch die Tugend, sondern als ob die Tugend den Menschen besitze: weil es im ersteren Falle so aussehen würde, als ob er noch die Wahl gehabt hätte, (wozu er alsdann noch einer anderen Tugend bedürfen würde, um die Tugend vor jeder anderen angebotenen[a]) Ware zu erlesen). — Eine Mehrheit der Tugenden sich zu denken (wie es denn unvermeidlich ist), ist nichts anderes, als sich verschiedene moralische Gegenstände denken, auf die der Wille aus dem einigen Prinzip der Tugend geleitet wird; ebenso ist es mit den entgegenstehenden Lastern bewandt. Der Ausdruck, der beide verpersönlicht, ist eine ästhetische Maschinerie, die aber doch auf einen moralischen Sinn hinweist. — Daher ist eine Ästhetik der Sitten zwar nicht ein Teil, aber doch eine subjektive Darstellung der Metaphysik derselben; wo die Gefühle, welche die nötigende Kraft des moralischen Gesetzes begleiten, jener ihre Wirksamkeit empfindbar machen (z. B. Ekel, Grauen usw., welche den moralischen Widerwillen versinnlichen), um der *bloß*-sinnlichen Anreizung den Vorrang abzugewinnen.

XV.

Vom Prinzip der Absonderung der Tugendlehre von der Rechtslehre.

Diese Absonderung, auf welcher auch die Obereinteilung der *Sittenlehre* überhaupt beruht, gründet sich darauf: daß der Begriff der **Freiheit**, der jenen beiden gemein ist, die Einteilung in die Pflichten der *äußeren* und *inneren Freiheit* notwendig macht; von denen die letzteren allein ethisch sind. — Daher muß diese und zwar als Bedingung aller *Tugendpflicht* (sowie oben die Lehre vom Gewissen als
[407] Bedingung aller Pflicht überhaupt) als vorbereitender Teil *(discursus praeliminaris)* vorangeschickt werden.

a) 2. Aufl.: „ihm angebotene".

Anmerkung.

Von der Tugendlehre nach dem Prinzip der inneren Freiheit.

Fertigkeit *(habitus)* ist eine Leichtigkeit zu handeln und eine subjektive Vollkommenheit der Willkür. — Nicht jede solche Leichtigkeit aber ist eine freie Fertigkeit *(habitus libertatis)*; denn wenn sie Angewohnheit *(assuetudo)*, d. i. durch öfters wiederholte Handlung zur Notwendigkeit gewordene Gleichförmigkeit derselben ist, so ist sie keine aus der Freiheit hervorgehende, mithin auch nicht moralische Fertigkeit. Die Tugend kann man also nicht durch die Fertigkeit in freien gesetzmäßigen Handlungen definieren; wohl aber, wenn hinzugesetzt würde, „sich durch die Vorstellung des Gesetzes im Handeln zu bestimmen"; und da ist diese Fertigkeit eine Beschaffenheit nicht der Willkür, sondern des Willens, der ein mit der Regel, die er annimmt, zugleich allgemein-gesetzgebendes Begehrungsvermögen ist, und eine solche allein kann zur Tugend gezählt werden.

Zur inneren Freiheit aber werden zwei Stücke erfordert: seiner selbst in einem gegebenen Fall Meister *(animus sui compos)* und über sich selbst Herr zu sein *(imperium in semetipsum)*, d. i. seine Affekten zu zähmen und seine Leidenschaften zu beherrschen. — Die Gemütsart *(indoles)* in diesen beiden Zuständen ist edel *(erecta)*, im entgegengesetzten Fall aber unedel *(indoles abiecta, serva)*.

XVI.

Zur Tugend wird zuerst erfordert die Herrschaft über sich selbst.

Affekten und Leidenschaften sind wesentlich voneinander unterschieden; die ersteren gehören zum Gefühl, sofern es, vor der Überlegung vorhergehend, diese selbst unmöglich oder schwerer macht. Daher

heißt der Affekt jäh oder jach *(animus praeceps)*, und [408] die Vernunft sagt durch den | Tugendbegriff, man solle sich fassen; doch ist diese Schwäche im Gebrauch seines Verstandes, verbunden mit der Stärke der Gemütsbewegung, nur eine Untugend und gleichsam etwas Kindisches und Schwaches, was mit dem besten Willen gar wohl zusammen bestehen kann und das einzige Gute noch an sich hat, daß dieser Sturm bald aufhört. Ein Hang zum Affekt (z. B. Zorn) verschwistert sich daher nicht so sehr mit dem Laster als die Leidenschaft. Leidenschaft dagegen ist die zur bleibenden Neigung gewordene sinnliche Begierde (z. B. der Haß im Gegensatz des Zorns). Die Ruhe, mit der ihr nachgehangen wird, läßt Überlegung zu und verstattet dem Gemüt, sich darüber Grundsätze zu machen und so, wenn die Neigung auf das Gesetzwidrige fällt, über sie zu brüten, sie tief zu wurzeln[a]), und das Böse dadurch (als vorsätzlich) in seine Maxime aufzunehmen; welches alsdann ein qualifiziertes Böse, d. i. ein wahres Laster ist.

Die Tugend also, sofern sie auf innerer Freiheit gegründet ist, enthält für die Menschen auch ein bejahendes Gebot, nämlich alle seine Vermögen und Neigungen unter seine (der Vernunft) Gewalt zu bringen, mithin das Gebot[b]) der Herrschaft über sich selbst, welches[c]) über das Verbot, nämlich von seinen Gefühlen und Neigungen sich nicht beherrschen zu lassen, (die[d]) Pflicht der Apathie) hinzukommt; weil, ohne daß die Vernunft die Zügel der Regierung in ihre Hände nimmt, jene über den Menschen den Meister spielen.

XVII.

Zur Tugend wird Apathie (als Stärke betrachtet) notwendig vorausgesetzt.

Dieses Wort ist, gleich als ob es Fühllosigkeit, mithin subjektive Gleichgültigkeit in Ansehung der Gegen-

a) 2. Aufl.: „einwurzeln zu lassen".
b) „das Gebot" Zusatz der 2. Aufl.
c) Kant: „welche"; korr. Natorp.
d) Kant: „der"; korr. Hartenstein, Schubert.

stände der Willkür bedeutete, in übeln Ruf gekommen; man nahm es für Schwäche. Dieser Mißdeutung kann dadurch vorgebeugt werden, daß man diejenige Affektlosigkeit, welche von der Indifferenz zu unterscheiden ist, die moralische Apathie nennt: da die Gefühle aus sinnlichen Eindrücken ihren Einfluß auf das moralische[a]) nur dadurch verlieren, daß die Achtung fürs Gesetz über sie insgesamt mächtiger wird. — Es ist nur die scheinbare Stärke eines Fieberkranken, die den lebhaften Anteil selbst am Guten bis zum Affekt stei|gen oder vielmehr darin ausarten läßt. Man [409] nennt den Affekt dieser Art Enthusiasmus, und dahin ist auch die Mäßigung zu deuten, die man selbst für Tugendausübungen zu empfehlen pflegt, *(insani sapiens nomen ferat*[b]), *aequus iniqui, ultra, quam satis est, virtutem si petat ipsam.* HORAT.). Denn sonst ist es ungereimt zu wähnen, man könne auch wohl allzu weise, allzu tugendhaft sein. Der Affekt gehört immer zur Sinnlichkeit, er mag durch einen Gegenstand erregt werden, welcher es wolle.[c]) Die wahre Stärke der Tugend ist das Gemüt in Ruhe mit einer überlegten und festen Entschließung, ihr Gesetz in Ausübung zu bringen. Das ist der Zustand der Gesundheit im moralischen Leben; dagegen der Affekt, selbst wenn er durch die Vorstellung des Guten aufgeregt wird, eine augenblicklich glänzende Erscheinung ist, welche Mattigkeit hinterläßt. — Phantastisch-tugendhaft aber kann doch der genannt werden, der keine in Ansehung der Moralität gleichgültigen Dinge *(adiaphora)* einräumt und sich alle seine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fußangeln bestreut und es nicht gleichgültig findet, ob ich mich[d]) mit Fleisch oder Fisch, mit Bier oder Wein, wenn mir[d]) beides bekömmt, nähre: eine Mikrologie, welche, wenn man sie in die Lehre der Tugend aufnähme, die Herrschaft derselben zur Tyrannei machen würde.

a) sc. Gefühl.

b) 1. Aufl.: „*habeat*".

c) 2. Aufl.: „durch was für einen Gegenstand er auch erregt werden möge".

d) 2. Aufl.: „man sich . . . einem".

Anmerkung.

Die Tugend ist immer im Fortschreiten und hebt doch auch immer von vorne an. — Das erste folgt daraus, weil sie, objektiv betrachtet, ein Ideal und unerreichbar, gleichwohl aber sich ihm beständig zu nähern dennoch Pflicht ist. Das zweite gründet sich, subjektiv, auf der mit Neigungen affizierten Natur des Menschen, unter deren Einfluß die Tugend, mit ihren einmal für allemal genommenen Maximen, niemals sich in Ruhe und Stillstand setzen kann, sondern, wenn sie nicht im Steigen ist, unvermeidlich sinkt: weil sittliche Maximen nicht so, wie technische, auf Gewohnheit gegründet werden können (denn dieses gehört zur physischen Beschaffenheit seiner Willensbestimmung), sondern, selbst wenn ihre Ausübung zur Gewohnheit würde, das Subjekt damit die Freiheit in Nehmung[a]) seiner Maximen einbüßen würde, welche doch der Charakter einer Handlung aus Pflicht ist.

[410] XVIII.

Vorbegriffe zur Einteilung der Tugendlehre.

Dieses Prinzip der Einteilung muß erstlich, was das Formale betrifft, alle Bedingungen enthalten, welche dazu dienen, einen Teil der allgemeinen Sittenlehre von der Rechtslehre und zwar der spezifischen Form nach zu unterscheiden, und das geschieht dadurch: daß 1. Tugendpflichten solche sind, für welche keine äußere Gesetzgebung stattfindet; 2. daß, da doch aller Pflicht ein Gesetz zum Grunde liegen muß, dieses in der Ethik ein Pflichtgesetz, nicht für die Handlungen, sondern bloß für die Maximen der Handlungen gegeben, sein kann; 3. daß (was wiederum aus diesem folgt) die ethische Pflicht als weite, nicht als enge Pflicht gedacht werden müsse.

Zweitens: was das Materiale anlangt, muß sie nicht bloß als Pflichtlehre überhaupt, sondern auch als

a) 2. Aufl.: „in der Wahl".

Zwecklehre aufgestellt werden: sodaß der Mensch sowohl sich selbst als auch jeden anderen Menschen sich als seinen Zweck zu denken verbunden ist; die[a]) man Pflichten der Selbstliebe und Nächstenliebe zu nennen pflegt, welche Ausdrücke hier in uneigentlicher Bedeutung genommen werden; weil es zum Lieben direkt keine Pflicht geben kann, wohl aber zu Handlungen, durch die der Mensch sich und andere zum Zweck macht.

Drittens: was die Unterscheidung des Materialen vom Formalen (der Gesetzmäßigkeit von der Zweckmäßigkeit) im Prinzip der Pflicht betrifft, so ist zu merken: daß nicht jede Tugendverpflichtung *(obligatio ethica)* eine Tugendpflicht *(officium ethicum s. virtutis)* sei; mit anderen Worten: daß die Achtung vor dem Gesetze überhaupt noch nicht einen Zweck als Pflicht begründe; denn der letztere allein ist Tugendpflicht. — Daher gibt es nur eine Tugendverpflichtung, aber viel Tugendpflichten: weil es zwar viel Objekte gibt, die für uns Zwecke sind, welche zu haben zugleich Pflicht ist, aber nur eine tugendhafte Gesinnung, als subjektiver Bestimmungsgrund, seine Pflicht zu erfüllen, welche sich auch über Rechtspflichten erstreckt, die aber darum nicht den Namen der Tugendpflichten führen können. — Daher wird alle Einteilung der Ethik nur auf Tugendpflichten gehen. Die Wissenschaft von der Art, auch ohne Rücksicht auf mögliche äußere Gesetzgebung verbindlich zu sein, ist die Ethik selbst, ihrem formalen Prinzip nach betrachtet.

Anmerkung. [411]

Wie komme ich aber dazu, wird man fragen, die Einteilung der Ethik in Elementarlehre und Methodenlehre einzuführen: da ich ihrer doch in der Rechtslehre überhoben sein konnte? — Die Ursache ist: weil jene es mit weiten, diese aber mit lauter engen Pflichten zu tun hat; weshalb die letztere, welche ihrer Natur nach strenge (präzis) bestimmend sein muß, ebensowenig wie

a) 2. Aufl.: „was“.

die reine Mathematik, einer allgemeinen Vorschrift (Methode), wie im Urteilen verfahren werden soll, bedarf, sondern sie durch die Tat wahr macht. — Die Ethik hingegen führt wegen des Spielraums, den sie ihren unvollkommenen Pflichten verstattet, unvermeidlich zu Fragen[a]), welche die Urteilskraft auffordern auszumachen, wie eine Maxime in besonderen Fällen anzuwenden sei, und zwar so, daß diese wiederum eine (untergeordnete) Maxime an die Hand gebe, (wo immer wiederum nach einem Prinzip der Anwendung dieser auf vorkommende Fälle gefragt werden kann); und so gerät sie in eine *Kasuistik*, von welcher die Rechtslehre nichts weiß.

Die *Kasuistik* ist also weder eine *Wissenschaft* noch ein Teil derselben; denn das wäre Dogmatik und ist nicht sowohl Lehre, wie etwas *gefunden*, sondern Übung, wie die Wahrheit solle *gesucht* werden. Sie ist also[b]) *fragmentarisch*, nicht systematisch (wie die erstere[c]) sein mußte) *in sie verwebt*, nur gleich den Scholien zum System hinzugetan.

Dagegen: nicht sowohl die Urteilskraft, als vielmehr die Vernunft, und zwar in der *Theorie* seiner Pflichten sowohl als in der *Praxis zu üben*, das gehört besonders zur Ethik, als *Methodenlehre* der moralisch-praktischen Vernunft. Wovon die *erstere* Übung darin besteht, dem Lehrling dasjenige von Pflichtbegriffen *abzufragen*, was er schon weiß, und die *erotematische* Methode genannt werden kann, und dies zwar entweder[d]), weil man es ihm schon gesagt hat, bloß aus seinem Gedächtnis, welche die eigentliche kate-

a) 1. Aufl.: „dahin; zu Fragen".

b) „Sie ist also" Zusatz der 2. Aufl.

c) 2. Aufl.: „die Ethik".

d) 2. Aufl. (mit Benutzung von § 50 ff.): „Die Methode der ersten Übung (in der Theorie der Pflichten) heißt *Didaktik*, und hier ist die Lehrart entweder *akroamatisch* oder *erotematisch*; die letzte ist die Kunst, dem Lehrling dasjenige von Pflichtbegriffen abzufragen, was er schon weiß, und dies zwar entweder" usw.

chetische, oder weil man voraussetzt, daß es schon in seiner Vernunft natürlicherweise enthalten sei und es nur daraus entwickelt zu werden brauche, die *dialogische* (Sokratische) Methode heißt.

Der Katechetik als theoretischer Übung[a]) entspricht als Gegenstück im Praktischen die *Asketik*, welche derjenige Teil der Methoden | lehre [412] ist, in welchem nicht bloß der Tugendbegriff, sondern auch, wie das *Tugendvermögen* sowohl als der Wille dazu in Ausübung gesetzt und kultiviert werden könne, gelehrt wird.

Nach diesen Grundsätzen werden wir also das System in zweien Teilen: der *ethischen Elementarlehre* und der *ethischen Methodenlehre* aufstellen. Jeder Teil wird in seine Hauptstücke, und diese[b]) im ersten Teile nach Verschiedenheit der *Subjekte*, gegen welche[c]) dem Menschen eine Verbindlichkeit obliegt, im zweiten nach Verschiedenheit der *Zwecke*, welche zu haben ihm die Vernunft auferlegt, und der Empfänglichkeit für dieselben[d]) in verschiedene Kapitel zerfällt werden.

XIX.

Die Einteilung, welche die praktische Vernunft zu Gründung eines Systems ihrer Begriffe in einer *Ethik* entwirft (die architektonische), kann nun nach zweierlei Prinzipien, einzeln oder zusammen verbunden, gemacht werden: das eine, welches das *subjektive* Verhältnis der Verpflichteten zu dem Verpflichtenden *der Materie nach*, das andere, welches das *objektive* Verhältnis der ethischen Gesetze zu den Pflichten überhaupt in einem System *der Form nach* vorstellt. — Die *erste* Einteilung ist die der *Wesen*, in Beziehung auf welche eine ethische Verbindlichkeit gedacht wer-

a) 2. Aufl.: „Der Didaktik als der Methode theoretischer Übung".

b) 1. Aufl.: „welche" statt „und diese".

c) 1. Aufl.: „wogegen".

d) sc. die Zwecke; Kant: „dieselbe" (Plural!).

den kann; die zweite wäre die der Begriffe der reinen ethisch-praktischen Vernunft, welche zu jener ihren Pflichten gehören, die also zur Ethik, nur sofern sie Wissenschaft sein soll, also zu der methodischen Zusammensetzung aller Sätze, welche nach der ersteren aufgefunden worden, erforderlich sind.

Erste Einteilung der Ethik nach dem Unterschiede der Subjekte und ihrer Gesetze.

Sie enthält:

Pflichten

des Menschen gegen den Menschen		des Menschen gegen nicht menschliche Wesen	
gegen sich selbst	gegen andere Menschen	untermenschliche Wesen.	übermenschliche Wesen.

Zweite Einteilung der Ethik nach Prinzipien eines Systems der reinen praktischen Vernunft.

Ethische

Elementarlehre		Methodenlehre	
Dogmatik	Kasuistik	Didaktik[a)]	Asketik.

Die letztere Einteilung muß also, weil sie die Form der Wissenschaft betrifft, vor der ersteren als Grundriß des Ganzen vorhergehen.

a) 1. Aufl.: „Katechetik". Vgl. jedoch die Überschrift über § 49 und die Tafel am Schlusse.

I.

Ethische Elementarlehre.

[illegible] wenn diese Begriffe der [illegible] einem praktischen Vermögen, welche zu jener [illegible] Pflichten gehören, die aber der Ethik, [illegible] der Wissenschaft sein soll, [illegible] der [illegible] erforderlich sind.

Erste Einteilung der Ethik nach dem Unterschiede der Subjekte und ihrer Gesetze.

Sie enthält

Pflichten

des Menschen gegen den Menschen		des Menschen gegen nicht menschliche Wesen	
gegen sich selbst	gegen andere Menschen	Untermenschliche Wesen	Übermenschliche Wesen

Zweite Einteilung der Ethik nach Prinzipien eines Systems der reinen praktischen Vernunft.

Ethische

Elementarlehre		Methodenlehre	
Dogmatik	Kasuistik	Didaktik¹)	Asketik

Die letztere Einteilung muß also, weil sie die Form der Wissenschaft betrifft, vor der ersteren als Grundriß des Ganzen vorhergehen.

¹) Kant: „Exegetik". Vgl. jedoch die Überschrift über § 49 und die Note am Schluss.

Der [417]

ethischen Elementarlehre

Erster Teil.

Von den Pflichten gegen sich selbst überhaupt.

Einleitung.

§ 1.

Der Begriff einer Pflicht gegen sich selbst enthält (dem ersten Anscheine nach) einen Widerspruch.

Wenn das verpflichtende Ich mit dem verpflichteten in einerlei Sinn genommen wird, so ist Pflicht gegen sich selbst ein sich widersprechender Begriff. Denn in dem Begriffe der Pflicht ist der einer passiven Nötigung enthalten (ich werde verbunden). Darin aber, daß es eine Pflicht gegen mich selbst ist, stelle ich mich als verbindend, mithin in einer aktiven Nötigung vor (Ich, ebendasselbe Subjekt, bin der Verbindende); und der Satz, der eine Pflicht gegen sich selbst ausspricht (ich soll mich selbst verbinden), würde eine Verbindlichkeit, verbunden zu sein (passive Obligation, die doch zugleich in demselben Sinne des Verhältnisses eine aktive wäre), mithin einen Widerspruch enthalten. — Man kann diesen Widerspruch auch dadurch ins Licht stellen, daß man zeigt, der Verbindende *(auctor obligationis)* könne den Verbundenen *(subiectum obligationis)* jederzeit von der Verbindlichkeit *(terminus obligationis)* lossprechen; mithin, wenn beide einunddasselbe Subjekt sind, er sei an eine Pflicht, die er sich auferlegt, gar nicht gebunden; welches einen Widerspruch enthält.

§ 2.

Es gibt doch Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

Denn setzet: es gebe keine solche Pflichten, so würde es überall gar keine, auch keine äußeren Pflichten geben. — Denn ich kann mich gegen andere nicht für verbunden erkennen, als nur sofern ich zugleich mich selbst verbinde: weil das Gesetz, kraft dessen ich
[418] mich für verbunden achte, in allen | Fällen aus meiner eigenen praktischen Vernunft hervorgeht, durch welche ich genötigt werde, indem ich zugleich der Nötigende in Ansehung meiner selbst bin.*)

§ 3.

Aufschluß dieser scheinbaren Antinomie.

Der Mensch betrachtet sich in dem Bewußtsein einer Pflicht gegen sich selbst, als Subjekt derselben, in zwiefacher Qualität: erstlich als Sinnenwesen, d. i. als Mensch (zu einer der Tierarten gehörig); dann aber auch als Vernunftwesen (nicht bloß vernünftiges Wesen, weil die Vernunft nach ihrem theoretischen Vermögen wohl auch die Qualität eines lebenden körperlichen Wesens sein könnte), welches kein Sinn erreicht und das sich nur in moralisch-praktischen Verhältnissen, wo die unbegreifliche Eigenschaft der Freiheit sich durch den Einfluß der Vernunft auf den innerlich gesetzgebenden Willen offenbar macht, erkennen läßt.

Der Mensch nun, als vernünftiges Naturwesen *(homo phaenomenon)*, ist durch seine Vernunft als Ur-

*) So sagt man, wenn es z. B. einen Punkt meiner Ehrenrettung oder der Selbsterhaltung betrifft: „Ich bin mir das selbst schuldig". Selbst wenn es Pflichten von minderer Bedeutung [a]), die nämlich nicht das Notwendige, sondern nur das Verdienstliche meiner Pflichtbefolgung betreffen, spreche ich so, z. B.: „Ich bin es mir selbst schuldig, meine Geschicklichkeit für den Umgang mit Menschen usw. zu erweitern (mich zu kultivieren)."

a) sc. sind.

sache bestimmbar zu Handlungen in der Sinnenwelt, und hierbei kommt der Begriff einer Verbindlichkeit noch nicht in Betrachtung. Ebenderselbe aber seiner *Persönlichkeit* nach, d. i. als ein mit innerer *Freiheit* begabtes Wesen *(homo noumenon)* gedacht, ist ein der Verpflichtung fähiges Wesen, und zwar gegen sich selbst (die Menschheit in seiner Person) betrachtet[a]): sodaß der Mensch (in zweierlei Bedeutung betrachtet), ohne in Widerspruch mit sich zu geraten, (weil der Begriff vom[b]) Menschen nicht in einem und demselben Sinn gedacht wird) eine Pflicht gegen sich selbst anerkennen kann.

§ 4.

Vom Prinzip der Einteilung der Pflichten gegen sich selbst.

Die Einteilung kann nur in Ansehung des Objekts der Pflicht, nicht in Ansehung des sich verpflichtenden Subjekts gemacht werden. Das | verpflichtete sowohl [419] als das verpflichtende Subjekt ist immer nur der *Mensch*, und wenn es uns in theoretischer Rücksicht gleich erlaubt ist, im Menschen Seele und Körper als Naturbeschaffenheiten des Menschen voneinander zu unterscheiden, so ist es doch nicht erlaubt, sie als verschiedene den Menschen verpflichtende Substanzen zu denken, um zur Einteilung in Pflichten gegen den *Körper* und gegen die *Seele* berechtigt zu sein. — Wir sind weder durch Erfahrung noch durch Schlüsse der Vernunft hinreichend darüber belehrt, ob der Mensch eine Seele (als in ihm wohnende, vom Körper unterschiedene und von diesem unabhängig zu denken vermögende, d. i. geistige Substanz) enthalte, oder ob nicht vielmehr das Leben eine Eigenschaft der Materie sein möge, und wenn es sich auch auf die erstere Art verhielte, so würde doch keine Pflicht des Menschen

a) 2. Aufl.: „der Verpflichtung fähiges Wesen und insonderheit der Verpflichtung gegen sich selbst (. . .) fähiges Wesen".

b) Kant: „von"; korr. Natorp.

gegen einen Körper (als verpflichtendes Subjekt), ob er gleich der menschliche ist, denkbar sein.

1. Es wird daher nur eine objektive Einteilung der Pflichten gegen sich selbst in das **Formale** und **Materiale** derselben stattfinden; wovon die einen einschränkend (negative Pflichten), die anderen erweiternd (positive Pflichten gegen sich selbst)[a]) sind: jene, welche dem Menschen in Ansehung des **Zwecks** seiner Natur verbieten, demselben zuwider zu handeln, mithin bloß auf die moralische Selbsterhaltung, diese, welche gebieten, sich einen gewissen Gegenstand der Willkür zum Zweck zu machen, und auf die Vervollkommnung seiner selbst gehen: von welchen beide zur Tugend, entweder als Unterlassungspflichten *(sustine et abstine)* oder als Begehungspflichten *(viribus concessis utere)*, beide aber als Tugendpflichten gehören. Die ersteren gehören[b]) zur moralischen **Gesundheit** *(ad esse)* des Menschen, sowohl als Gegenstandes seiner äußeren als seines inneren Sinnes, zu Erhaltung seiner Natur in ihrer Vollkommenheit (als Rezeptivität); die anderen zur moralischen Wohlhabenheit *(ad melius esse; opulentia moralis)*, welche in dem Besitz eines zu allen Zwecken hinreichenden Vermögens besteht, sofern dieses erwerblich ist, und zur Kultur (als tätiger Vollkommenheit) seiner selbst gehört. — Der erste Grundsatz der Pflicht gegen sich selbst liegt in dem Spruch: Lebe der Natur gemäß *(naturae convenienter vive)*, d. i. erhalte dich in der Vollkommenheit deiner Natur; der zweite in dem Satz: Mache dich vollkommener, als die bloße Natur dich schuf *(perfice te ut finem; perfice te ut medium)*.

Es gibt aber[c]) 2. eine subjektive Einteilung der
[420] Pflichten des Menschen | gegen sich selbst, d. i. eine solche, nach der das Subjekt der Pflicht (der Mensch) sich selbst entweder als **animalisches** (physisches)

a) 2. Aufl.: „die einen einschränkende (oder negative Pflichten), die andern erweiternde (positive) Pflichten gegen sich selbst".

b) 1. Aufl.: „die erstere gehört".

c) 1. Aufl.: „Es wird" (zu ergänzen etwa „stattfinden", vgl. oben Zeile 5).

und zugleich moralisches, oder **bloss als moralisches** Wesen betrachtet.

Da sind nun die Antriebe der Natur, was die **Tierheit** des Menschen betrifft: a) der[a]), durch welchen die Natur die[b]) Erhaltung seiner selbst, b) die[c]) Erhaltung der Art, c) die Erhaltung seines Vermögens zum[d]) angenehmen, aber doch nur tierischen Lebensgenuß beabsichtigt. — Die Laster, welche hier der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreiten, sind: der *Selbstmord*, der unnatürliche Gebrauch, den jemand von der *Geschlechtsneigung* macht, und der das Vermögen zum zweckmäßigen Gebrauch seiner Kräfte schwächende *unmäßige Genuß der Nahrungsmittel*.

Was aber die Pflicht des Menschen gegen sich selbst *bloß* als moralisches Wesen (ohne auf seine Tierheit zu sehen) betrifft, so besteht sie im *Formalen* der Übereinstimmung der Maximen seines Willens mit der *Würde* der Menschheit in seiner Person; also im Verbot, daß er sich selbst des *Vorzugs* eines moralischen Wesens, nämlich nach Prinzipien zu handeln, d. i. der inneren Freiheit, nicht beraube und dadurch zum Spiel bloßer Neigungen, also zur Sache mache. — Die Laster, welche dieser Pflicht entgegenstehen, sind: die **Lüge**, der **Geiz** und die **falsche Demut** (Kriecherei). Diese nehmen sich Grundsätze, welche ihrem Charakter als moralischer Wesen[e]), d. i. der inneren Freiheit, der angeborenen Würde des Menschen geradezu (schon der Form nach) widersprechen, welches soviel sagt: sie machen es sich zum Grundsatz, keinen Grundsatz und so auch keinen Charakter zu haben, d. i. sich wegzuwerfen und sich zum Gegenstande der Verachtung zu

a) 2. Aufl.: „dreifach, nämlich a) der Trieb“.

b) 2. Aufl.: „zur“.

c) 2. Aufl.: „der, durch welchen sie die“.

d) 2. Aufl.: „der Trieb, wodurch sie die Erhaltung seines Vermögens zum zweckmäßigen Gebrauche seiner Kräfte und zum“.

e) 2. Aufl.: „welche dem Charakter des Menschen als eines moralischen Wesens“.

machen. — Die Tugend, welche allen diesen Lastern entgegensteht, könnte die Ehrliebe *(honestas interna, iustum sui aestimium)*, eine von der Ehrbegierde[a]) *(ambitio)* (welche auch sehr niederträchtig sein kann) himmelweit unterschiedene Denkungsart, genannt werden, wird aber unter dieser Betitelung in der Folge besonders vorkommen.

a) 2. Aufl.: „Ehrsucht".

Der Tugendlehre [421]

Erster Teil.

Ethische Elementarlehre.

Erstes Buch.

Von den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst.

Erstes Hauptstück.

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst als ein animalisches[a] Wesen.

§ 5.

Die wenngleich nicht vornehmste, doch erste Pflicht des Menschen gegen sich selbst, in der Qualität seiner Tierheit, ist die Selbsterhaltung in seiner animalischen Natur.

Das Widerspiel derselben ist die willkürliche oder vorsätzliche Zerstörung seiner animalischen Natur[a]), welche[b]) entweder als total oder partial gedacht werden kann. — Die totale heißt die Selbstentleibung *(autochiria, suicidium)*, die partiale läßt sich wiederum einteilen in die materiale, da man sich selbst gewisser integrierenden Teile als Organe beraubt, Entgliederung oder Verstümmelung, und in die formale, da man sich (auf immer oder auf einige Zeit) des Vermögens des physischen (und hiermit indirekt

a) 1. Aufl.: „einem animalischen".

b) 1. Aufl.: „der willkürliche physische Tod, welcher wiederum".

auch des moralischen) Gebrauchs seiner Kräfte beraubt: Selbstbetäubung.[a])

Da in diesem Hauptstücke nur von negativen Pflichten, folglich nur von Unterlassungen die Rede ist, so werden die Pflichtartikel wider die Laster gerichtet sein müssen, welche der Pflicht gegen sich selbst entgegengesetzt sind.

[422] **Des ersten Hauptstücks**

erster Artikel.

Von der Selbstentleibung.

§ 6.

Die willkürliche Entleibung seiner selbst kann nur dann allererst **Selbstmord** *(homicidium dolosum)* genannt werden, wenn bewiesen werden kann, daß sie überhaupt ein Verbrechen ist, welches entweder an[b]) unserer eigenen Person oder auch durch dieser[c]) ihre Selbstentleibung an anderen begangen wird, (z. B. wenn eine schwangere Person sich selbst umbringt).

a) Die Selbstentleibung ist ein Verbrechen (Mord). Dieses kann nun zwar auch als Übertretung seiner Pflicht gegen andere Menschen (Eheleute[d]), Eltern gegen Kinder des Untertans gegen seine Obrigkeit oder seine Mitbürger, endlich auch gegen Gott, dessen

a) Statt der Worte: „Die totale — Selbstbetäubung" steht in der 1. Auflage folgendes: „Der physische, die Entleibung *(autochiria)* kann also auch total *(suicidium)* oder partial, Entgliederung (Verstümmelung), sein, welche wiederum in die materiale, da man sich selbst gewisser integrierender Teile als Organe beraubt, d. i. sich verstümmelt, und die formale, da man sich (auf immer oder auf einige Zeit) des Vermögens des physischen (und hiermit indirekt auch des moralischen) Gebrauchs seiner Kräfte beraubt".

b) 2. Aufl.: „bloß an".

c) 1. Aufl.: „diese"; korr. Natorp. Die 2. Auflage hat statt dessen: „durch dieses zugleich anderen".

d) 2. Aufl.: „als eines der Ehegatten gegen den anderen".

uns anvertrauten Posten in der Welt der Mensch verläßt, ohne davon abgerufen zu sein) betrachtet werden; — aber hier ist nur die Rede von Verletzung einer Pflicht gegen sich selbst, ob nämlich, wenn ich[a]) auch alle jene Rücksichten beiseite setzte, der Mensch doch zur Erhaltung seines Lebens bloß durch seine Qualität als Person verbunden sei und hierin eine (und zwar strenge) Pflicht gegen sich selbst anerkennen müsse.

Daß der Mensch sich selbst beleidigen könne, scheint ungereimt zu sein *(volenti non fit iniuria)*. Daher sah es der Stoiker für einen Vorzug seiner (des Weisen) Persönlichkeit an, beliebig aus dem Leben (als aus einem Zimmer, das raucht), ungedrängt durch gegenwärtige oder besorgliche Übel, mit ruhiger Seele hinauszugehen; weil er in demselben zu nichts mehr nutzen könne. — Aber eben dieser Mut, diese Seelenstärke, den Tod nicht zu fürchten und etwas zu kennen, was der Mensch noch höher schätzen kann als sein Leben, hätte ihm ein um noch soviel größerer Bewegungsgrund sein müssen, sich, ein Wesen von so großer, über die stärksten sinnlichen Triebfedern gewalthabenden Obermacht, nicht zu zerstören, mithin sich des Lebens nicht zu berauben.

Der Persönlichkeit kann sich der Mensch nicht entäußern, solange von Pflichten die Rede ist, folglich solange er lebt; und es ist ein Widerspruch, daß er die Befugnis haben solle, sich aller Verbindlichkeit zu entziehen, d. i. frei so zu handeln, als ob es zu dieser Handlung gar keiner Befugnis bedürfte. | [423] Das Subjekt der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten, ist ebensoviel als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, soviel an ihm ist, aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck an sich selbst ist; mithin über sich als bloßes Mittel zu ihm[b]) beliebigen Zweck zu disponieren, heißt die Menschheit in seiner Person *(homo noumenon)* abwürdigen, der doch der Mensch *(homo phaenomenon)* zur Erhaltung anvertrauet war.

a) 2. Aufl.: „ist nur davon die Rede, ob die vorsätzliche Selbstentleibung eine Verletzung der Pflicht gegen sich selbst sei, und ob, wenn man".

b) 2. Aufl.: „einem".

Sich eines integrierenden Teils als Organs zu berauben (verstümmeln), z. B. einen Zahn zu verschenken oder zu verkaufen, um ihn in die Kinnlade eines anderen zu pflanzen, oder die Kastration mit sich vornehmen zu lassen, um als Sänger bequemer leben zu können u. dgl., gehört zum partialen Selbstmorde; aber nicht, ein abgestorbenes oder die Absterbung drohendes und hiermit dem Leben nachteiliges Organ durch Amputation abnehmen zu lassen. Auch kann es nicht zum Verbrechen an seiner eigenen Person gerechnet werden, sich etwas, das zwar ein Teil, aber kein Organ des Körpers ist, z. B. die Haare, abzuschneiden[a]); wiewohl der letztere Fall nicht ganz schuldfrei ist, wenn er zum äußeren Erwerb beabsichtigt wird.

Kasuistische Fragen.

Ist es Selbstmord, sich (wie Curtius) in den gewissen Tod zu stürzen, um das Vaterland zu retten? — oder ist das vorsätzliche Märtyrertum[b]), sich für das Heil des Menschengeschlechts überhaupt zum Opfer hinzugeben, auch wie jenes für Heldentat anzusehen?

Ist es erlaubt, dem ungerechten Todesurteile seines Oberen durch Selbsttötung zuvorzukommen? — selbst wenn dieser es (wie Nero am[c]) Seneca) erlaubte zu tun?

Kann man es einem großen, unlängst verstorbenen Monarchen zum verbrecherischen Vorhaben anrechnen, daß er ein behend wirkendes Gift bei sich führte, vermutlich damit, wenn er in dem Kriege, den er persönlich führte, gefangen würde, er nicht etwa genötigt sei, Bedingungen der Auslösung einzugehen, die seinem Staate nachteilig sein könnten; denn diese Absicht kann man ihm unterlegen, ohne daß man nötig hat, hierunter einen bloßen Stolz zu vermuten?

Ein Mann empfand schon die Wasserscheu als

a) Statt der Worte: „durch Amputation — abzuschneiden" hat die 1. Auflage: „durch Amputation, oder, was zwar ein Teil, aber kein Organ des Körpers ist, z. E. die Haare, sich abnehmen zu lassen, kann zum Verbrechen an seiner eigenen Person nicht gerechnet werden".

b) 1. Aufl.: „Märtertum".

c) „dem"? [Görland].

Wirkung von dem Biß eines tollen Hundes, und, nachdem er sich darüber so erklärt hatte: er habe noch nie erfahren, daß jemand davon[a]) geheilt worden sei, brachte er sich selbst um, damit, wie er in einer hinterlassenen Schrift sagte, er | nicht in seiner Hundewut [424] (zu welcher er schon den Anfall fühlte) andere Menschen auch unglücklich machte; es fragt sich, ob er damit unrecht tat.

Wer sich die Pocken einimpfen zu lassen beschließt, wagt sein Leben aufs Ungewisse, ob er es zwar tut, um *sein Leben zu erhalten*, und ist sofern in einem weit bedenklicheren Fall des Pflichtgesetzes als der Seefahrer, welcher doch wenigstens den Sturm nicht macht, dem er sich anvertraut, statt dessen jener die Krankheit, die ihn in Todesgefahr bringt, sich selbst zuzieht. Ist also die Pockeninokulation erlaubt?

Zweiter Artikel.

Von der wohllüstigen Selbstschändung.

§ 7.

Sowie die Liebe zum Leben von der Natur zur Erhaltung der *Person*, so ist die Liebe zum Geschlecht von ihr zur Erhaltung der *Art* bestimmt; d. i. eine jede von beiden ist *Naturzweck*, unter welchem man diejenige Verknüpfung der Ursache mit einer Wirkung versteht, in welcher jene[b]), auch ohne ihr dazu einen Verstand beizulegen, doch nach der Analogie mit einem solchen, also gleichsam absichtlich Menschen hervorbringend[c]), gedacht wird. Es fragt sich nun, ob der Gebrauch des letzteren Vermögens[d]) in Ansehung der Person selbst, die es ausübt, unter einem einschränkenden Pflichtgesetz stehe, oder ob diese, auch ohne jenen Zweck zu beabsichtigen, den Gebrauch ihrer Ge-

a) „davon"?
b) 2. Aufl.: „jene Ursache".
c) 1. Aufl.: „gleichsam als brächte sie absichtlich die Wirkung hervor".
d) 1. Aufl.: „des Vermögens zur Erhaltung der Art oder zur Fortpflanzung des Geschlechts".

schlechtseigenschaften der bloßen tierischen Lust zu widmen befugt sei, ohne damit einer Pflicht gegen sich selbst zuwider zu handeln. — In der Rechtslehre wird bewiesen, daß der Mensch sich einer anderen Person dieser Lust zu Gefallen, ohne besondere Einschränkung durch einen rechtlichen Vertrag, nicht bedienen könne; wo dann zwei Personen wechselseitig einander verpflichten. Hier aber ist die Frage: ob in Ansehung dieses Genusses eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst obwalte, deren Übertretung eine Schändung (nicht bloß Abwürdigung) der Menschheit in seiner eigenen Person sei. Der Trieb zu jenem wird Fleischeslust (auch Wohllust schlechthin) genannt. Das Laster, welches dadurch erzeugt wird, heißt Unkeuschheit, die Tugend aber in Ansehung dieser sinnlichen Antriebe wird Keuschheit genannt, die nun hier als Pflicht des Menschen gegen sich selbst vorgestellt werden soll. Unnatürlich heißt eine Wohl-
[425] lust, wenn der Mensch dazu nicht durch den wirk|lichen Gegenstand, sondern durch die Einbildung von demselben, also zweckwidrig ihn sich selbst schaffend, gereizt wird. Denn sie bewirkt alsdann eine Begierde wider den Zweck der Natur und zwar einen noch wichtigeren, als selbst der der Liebe zum Leben ist, weil dieser nur auf Erhaltung des Individuums, jener aber auf die der ganzen Spezies abzielt. —

Daß ein solcher naturwidriger Gebrauch (also Mißbrauch) seiner Geschlechtseigenschaft eine und zwar der Sittlichkeit im höchsten Grad widerstreitende Verletzung der Pflicht wider sich selbst sei, fällt jedem zugleich mit dem Gedanken von demselben sofort auf, erregt eine Abkehrung von diesem Gedanken in dem Maße, daß selbst die Nennung eines solchen Lasters bei seinem eigenen Namen für unsittlich gehalten wird, welches bei dem des Selbstmords nicht geschieht, den man mit allen seinen Greueln (in einer *species facti*) der Welt vor Augen zu legen im mindesten kein Bedenken trägt; gleich als ob der Mensch überhaupt sich beschämt fühle, einer solchen ihn selbst unter das Vieh herabwürdigenden Behandlung seiner eigenen Person fähig zu sein: sodaß selbst die erlaubte (an sich freilich bloß tierische) körperliche Gemein-

schaft beider Geschlechter in der Ehe im gesitteten Umgange viel Feinheit veranlaßt und erfordert, um einen Schleier darüber zu werfen, wenn davon gesprochen werden soll.

Der Vernunftbeweis aber der Unzulässigkeit jenes unnatürlichen und selbst auch des bloß unzweckmäßigen Gebrauchs seiner Geschlechtseigenschaften als Verletzung (und zwar, was den ersteren betrifft, im höchsten Grade) der Pflicht gegen sich selbst ist nicht so leicht geführt. — Der *Beweisgrund* liegt freilich darin, daß der Mensch seine Persönlichkeit dadurch (wegwerfend) aufgibt, indem er sich bloß zum Mittel der Befriedigung tierischer Triebe braucht. Aber der hohe Grad der Verletzung der Menschheit in seiner eigenen Person durch ein solches Laster in seiner Unnatürlichkeit, da es der Form (der Gesinnung) nach selbst das des Selbstmordes noch zu übergehen scheint, ist dabei nicht erklärt. Es sei denn daß, da die trotzige Wegwerfung seiner selbst im letzteren als einer Lebenslast wenigstens nicht eine weichliche Hingebung an tierische Reize ist, sondern Mut erfordert, wo immer noch Achtung für die Menschheit in seiner eigenen Person Platz findet; jene hingegen, welche sich gänzlich der tierischen Neigung überläßt, den Menschen zur genießbaren, aber hierin doch zugleich naturwidrigen Sache, d. i. zum *ekelhaften* Gegenstande macht und so aller Achtung für sich selbst beraubt.

Kasuistische Fragen. [426]

Der Zweck der Natur ist in der Beiwohnung der Geschlechter die Fortpflanzung, d. i. die Erhaltung der Art; jenem Zwecke darf also wenigstens nicht zuwider gehandelt werden. Ist es aber erlaubt, auch *ohne auf diesen Rücksicht zu nehmen*, sich (selbst wenn es in der Ehe geschähe) jenes Gebrauchs anzumaßen?

Ist es z. B. zur Zeit der Schwangerschaft, — ist es bei der Sterilität des Weibes (Alters oder Krankheit wegen), oder wenn dieses keinen Anreiz dazu bei sich findet, nicht dem Naturzwecke und hiermit auch der Pflicht gegen sich selbst an einem oder dem an-

deren Teil, ebenso wie bei der unnatürlichen Wohllust, zuwider, von seinen Geschlechtseigenschaften Gebrauch zu machen? oder gibt es hier ein Erlaubnisgesetz der moralisch-praktischen Vernunft, welches in der Kollision ihrer Bestimmungsgründe etwas an sich zwar Unerlaubtes, doch zur Verhütung einer noch größeren Übertretung (gleichsam nachsichtlich) erlaubt macht? — Von wo an kann man die Einschränkung einer weiten Verbindlichkeit zum Purismus (einer Pedanterei in Ansehung der Pflichtbeobachtung, was die Weite derselben betrifft) zählen und den tierischen Neigungen, mit Gefahr der Verlassung des Vernunftgesetzes, einen Spielraum verstatten?

Die Geschlechtsneigung wird auch Liebe (in der engsten Bedeutung des Wortes) genannt und ist in der Tat die größte Sinnenlust, die an einem Gegenstande möglich ist; — nicht bloß sinnliche Lust, wie an Gegenständen, die in der bloßen Reflexion über sie gefallen (da die Empfänglichkeit für sie Geschmack heißt), sondern die Lust aus dem Genusse einer anderen Person, die also zum Begehrungsvermögen und zwar der höchsten Stufe desselben, der Leidenschaft, gehört. Sie kann aber weder zur Liebe des Wohlgefallens, noch der des Wohlwollens gezählt werden (denn beide halten eher vom fleischlichen Genuß ab), sondern ist eine Lust von besonderer Art *(sui generis)*, und das Brünstigsein hat mit der moralischen Liebe eigentlich nichts gemein, wiewohl sie mit der letzteren, wenn die praktische Vernunft mit ihren einschränkenden Bedingungen hinzukommt, in enge Verbindung treten kann.

[427] Dritter Artikel.

Von der Selbstbetäubung durch Unmäßigkeit im Gebrauch der Genieß- oder auch Nahrungsmittel.

§ 8.

Das Laster in dieser Art der Unmäßigkeit wird hier nicht aus dem Schaden oder den körperlichen

Schmerzen, selbst Krankheiten[a]), die der Mensch sich dadurch zuzieht, beurteilt; denn da wäre es ein Prinzip des Wohlbefindens und der Behaglichkeit (folglich der Glückseligkeit), wodurch ihm entgegengearbeitet werden sollte, welches aber nie eine Pflicht, sondern nur eine Klugheitsregel begründen kann; wenigstens wäre es kein Prinzip einer direkten Pflicht.

Die tierische Unmäßigkeit im Genuß der Nahrung ist der Mißbrauch der Genießmittel, wodurch das Vermögen des intellektuellen Gebrauchs derselben gehemmt oder erschöpft wird. Versoffenheit und Gefräßigkeit sind die Laster, die unter diese Rubrik gehören. Im Zustande der Trunkenheit ist der Mensch nur wie ein Tier, nicht als Mensch zu behandeln; durch die Überladung mit Speisen und in einem solchen Zustande ist er für Handlungen, wozu Gewandtheit und Überlegung im Gebrauch seiner Kräfte erfordert wird, auf eine gewisse Zeit gelähmt. — Daß sich in einen solchen Zustand zu versetzen, Verletzung einer Pflicht wider sich selbst sei, fällt von selbst in die Augen. Die erste dieser Erniedrigungen, selbst unter die tierische Natur, wird gewöhnlich durch gegorene Getränke, aber auch durch andere betäubende Mittel, als den Mohnsaft und andere Produkte des Gewächsreichs, bewirkt, und wird dadurch verführerisch, daß dadurch[b]) auf eine Weile eine geträumte Glückseligkeit und Sorgenfreiheit, ja wohl auch eingebildete Stärke hervorgebracht; schädlich aber dadurch, daß nachher[c]) Niedergeschlagenheit und Schwäche und, was das Schlimmste ist, Notwendigkeit, diese[d]) Betäubungsmittel zu wiederholen, ja wohl gar damit zu steigern, eingeführt wird. Die Gefräßigkeit ist insofern noch unter jener tierischen Sinnenbelustigung, daß sie bloß den Sinn als passive Beschaffenheit und nicht einmal die Einbildungskraft, wobei[e]) doch noch ein tätiges Spiel

a) 1. Aufl.: „solchen Krankheiten".
b) 2. Aufl.: „dabei".
c) „schädlich aber dadurch, daß nachher" Zusatz der 2. Aufl.
d) 1. Aufl.: „dieses".
e) 1. Aufl.: „welche".

der Vorstellungen stattfindet[a]), wie im vorerwähnten Genuß der Fall ist, beschäftigt; mithin sich dem des Viehes[b]) noch mehr nähert.

Kasuistische Fragen.

Kann man dem Wein, wenngleich nicht als Panegyrist, doch wenigstens als Apologet, einen Gebrauch verstatten, der bis nahe an die Berauschung reicht; weil er doch die Gesellschaft zur Gesprächigkeit belebt und damit Offenherzigkeit verbindet? — Oder kann man ihm wohl gar das Verdienst zugestehen, das zu befördern, was Horaz[c]) vom Cato rühmt: *virtus eius incaluit mero?* — Wer kann aber das Maß für einen bestimmen, der in den Zustand, wo er zum Messen keine klaren Augen mehr hat, überzugehen eben in Bereitschaft ist?[d]) Der Gebrauch des Opium und Branntweins sind als Genießmittel der Niederträchtigkeit näher, weil sie bei dem geträumten Wohlbefinden stumm, zurückhaltend und unmitteilsam[e]) machen; daher sie auch nur als Arzneimittel erlaubt sind. — Der Mohammedanismus, welcher den Wein ganz verbietet, hat also sehr schlecht gewählt, dafür das Opium zu erlauben.

Der Schmaus, als förmliche Einladung zur Unmäßigkeit in beiderlei Art des Genusses, hat doch außer dem bloß physischen Wohlleben noch etwas zum sittlichen Zweck Abzielendes an sich, nämlich viel Menschen und lange zu wechselseitiger Mitteilung zusammenzuhalten; gleichwohl aber, da eben die Menge (wenn sie, wie Chesterfield[f]) sagt, über die Zahl der Musen geht) nur eine kleine Mitteilung (mit den nächsten Beisitzern) erlaubt, mithin die Veranstaltung jenem

a) „stattfindet" Zusatz der 2. Auflage.

b) 2. Aufl.: „dem viehischen Genusse".

c) 1. Aufl.: „Seneca". Die Stelle findet sich jedoch bei Horaz, Od. III 21, 11 f.

d) Der Satz: „Wer kann . . . in Bereitschaft ist?" steht in der 1. Aufl. nach dem zunächstfolgenden Satze.

e) Kant: „unmitteilbar"; korr. Vorländer.

f) Lord Chesterfield (1694—1773), bekannt durch seine *Letters to his son (1774).*

Zweck widerspricht, so bleibt sie immer Verleitung zum Unsittlichen, nämlich der Unmäßigkeit, der[a]) Übertretung der Pflicht gegen sich selbst; auch ohne auf die physischen Nachteile der Überladung, die vielleicht vom Arzt gehoben werden können, zu sehen. Wie weit geht die sittliche Befugnis, diesen Einladungen zur Unmäßigkeit Gehör zu geben?

Zweites Hauptstück.

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, bloß als moralisches Wesen betrachtet[b]).

Sie ist den Lastern der Lüge, des Geizes und der falschen Demut (Kriecherei) entgegengesetzt.

I. [429]

Von der Lüge.

§ 9.

Die größte Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, bloß als moralisches Wesen betrachtet (die Menschheit in seiner Person), ist das Widerspiel der Wahrhaftigkeit: die[c]) Lüge *(aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere)*. Daß eine jede vorsätzliche Unwahrheit in Äußerung seiner Gedanken diesen harten Namen (den sie in der Rechtslehre nur dann führt, wenn sie anderer Recht verletzt) in der Ethik, die aus der Unschädlichkeit keine Befugnis hernimmt, nicht ablehnen könne, ist für sich selbst klar. Denn Ehrlosigkeit (ein Gegenstand der moralischen Verachtung zu sein), welche sie begleitet, die begleitet auch den Lügner wie sein Schatten. — Die Lüge kann eine äußere *(mendacium externum)* oder auch eine innere sein. Durch jene macht sich der Mensch[d]) in anderer, durch diese aber, was noch mehr

a) 2. Aufl.: „und zur".

b) 1. Aufl.: „bloß als einem moralischen Wesen", vgl. 266 [a].

c) 2. Aufl.: „oder die".

d) 1. Aufl.: „er sich".

ist, in seinen eigenen Augen zum Gegenstande der Verachtung und verletzt die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person; wobei der Schade, der anderen Menschen daraus entspringen kann, nicht das Eigentümliche des Lasters betrifft, (denn da bestände es bloß in der Verletzung der Pflicht gegen andere) und also hier nicht in Anschlag kommt, ja auch nicht der Schade, den er sich selbst zuzieht[a]); denn alsdann würde es bloß als Klugheitsfehler der pragmatischen, nicht der moralischen Maxime widerstreiten und gar nicht als Pflichtverletzung angesehen werden können. — Die Lüge ist Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde. Ein Mensch, der selbst nicht glaubt, was er einem anderen (wenn es auch eine bloß idealische Person wäre) sagt, hat einen noch geringeren Wert, als wenn er bloß Sache wäre; denn von dieser ihrer Eigenschaft, etwas zu nutzen, kann ein anderer doch irgend einen Gebrauch machen, weil sie etwas Wirkliches und Gegebenes ist; aber die Mitteilung seiner Gedanken an jemanden durch Worte, die doch das Gegenteil von dem (absichtlich) enthalten, was der Sprechende dabei denkt, ist ein der natürlichen Zweckmäßigkeit seines Vermögens der Mitteilung seiner Gedanken gerade entgegengesetzter Zweck, mithin Verzichttuung auf seine Persönlichkeit und eine bloß täuschende Erscheinung vom Menschen, nicht der Mensch selbst.[b]) — Die Wahrhaftigkeit in Erklärungen wird auch Ehrlichkeit und, wenn diese zugleich Versprechen sind, Redlichkeit, überhaupt aber Aufrichtigkeit genannt.

[430] Die Lüge (in der ethischen Bedeutung des Worts), als vorsätzliche Unwahrheit überhaupt, bedarf es auch

a) Die Worte: „wobei — zuzieht" sind in der 2. Aufl. etwas anders gefaßt, nämlich so: „Hierbei kommt weder der Schade, der anderen Menschen daraus entspringen kann, da er nicht das Eigentümliche des Lasters trifft (das alsdann bloß in der Verletzung der Pflicht gegen andere bestände), in Anschlag, noch auch der Schade".

b) 2. Aufl.: „Persönlichkeit, wobei der Lügner sich als eine bloß täuschende Erscheinung vom Menschen, nicht als wahren Menschen zeigt".

nicht, anderen schädlich zu sein, um für verwerflich erklärt zu werden; denn da wäre sie Verletzung der Rechte anderer. Es kann auch bloß Leichtsinn oder gar Gutmütigkeit die Ursache davon sein, ja selbst ein wirklich guter Zweck dadurch beabsichtigt werden: so ist doch die[a]) Art ihm nachzugehen durch die bloße Form ein Verbrechen des Menschen an seiner eigenen Person und eine Nichtswürdigkeit, die den Menschen in seinen eigenen Augen verächtlich machen muß.

Die Wirklichkeit mancher **inneren** Lüge, welche die Menschen sich zuschulden kommen lassen, zu beweisen ist leicht, aber ihre Möglichkeit zu erklären scheint doch schwerer zu sein: weil eine zweite Person dazu erforderlich ist, die man zu hintergehen die Absicht hat, sich selbst aber vorsätzlich zu betrügen einen Widerspruch in sich zu enthalten scheint.

Der Mensch als moralisches Wesen *(homo noumenon)* kann sich selbst als physisches Wesen *(homo phaenomenon)*, nicht als bloßes Mittel (Sprachmaschine) brauchen, das an den inneren Zweck (der Gedankenmitteilung) nicht gebunden wäre, sondern ist an die Bedingung der Übereinstimmung mit der Erklärung *(declaratio)* des ersteren gebunden und gegen sich selbst zur Wahrhaftigkeit verpflichtet. — Wenn er z. B. den Glauben an einen künftigen Weltrichter lügt, indem er wirklich keinen solchen in sich findet, aber indem er sich überredet, es könne doch nicht schaden, wohl aber nutzen, einen solchen in Gedanken einem Herzenskündiger zu bekennen, um auf allen Fall seine Gunst zu erheucheln. Oder, wenn er zwar desfalls nicht im Zweifel ist, aber sich doch mit innerer Verehrung seines Gesetzes schmeichelt, da er doch keine andere Triebfeder als die der Furcht vor Strafe bei sich fühlt.

Unredlichkeit[b]) ist bloß Ermangelung an Gewissenhaftigkeit, d. i. an Lauterkeit des Bekenntnisses vor seinem inneren Richter, der als eine andere Person gedacht wird, wenn diese in ihrer höchsten

a) 2. Aufl.: „dennoch ist".
b) 2. Aufl.: „Unlauterkeit".

Strenge betrachtet wird, wo ein Wunsch[a]) aus Selbstliebe für die Tat genommen wird, weil er einen an sich guten Zweck vor sich hat, und die innere Lüge, ob sie zwar der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider ist, erhält hier den Namen einer Schwachheit, sowie der Wunsch eines Liebhabers, lauter gute Eigenschaften an seiner Geliebten zu finden, ihm ihre augenscheinlichen Fehler unsichtbar macht. — Indessen verdient diese Unlauterkeit in Erklärungen, die man gegen sich selbst verübt, doch die ernstlichste Rüge: weil von einer solchen faulen Stelle (der Falschheit, welche [431] in der mensch | lichen Natur gewurzelt zu sein scheint) aus das Übel der Unwahrhaftigkeit sich auch in Beziehung auf andere Menschen verbreitet, nachdem einmal der oberste Grundsatz der Wahrhaftigkeit verletzt worden. —

Anmerkung.

Es ist merkwürdig, daß die Bibel das erste Verbrechen, wodurch das Böse in die Welt gekommen ist, nicht vom *Brudermorde* (Kains), sondern von der ersten *Lüge* datiert (weil gegen jenen sich doch die Natur empört), und als den Urheber alles Bösen den Lügner von Anfang und den Vater der Lügen nennt; wiewohl die Vernunft von diesem Hange der Menschen zur *Gleisnerei* *(esprit fourbe)*, der doch vorhergegangen sein muß, keinen Grund weiter angeben kann: weil ein Akt der Freiheit nicht (gleich einer physischen Wirkung), nach dem Naturgesetz des Zusammenhanges der Wirkung und ihrer Ursache, welche insgesamt Erscheinungen sind, deduziert und erklärt werden kann.

Kasuistische Fragen.

Kann eine Unwahrheit aus bloßer Höflichkeit (z. B. das *ganz gehorsamster Diener* am Ende eines Briefes) für Lüge gehalten werden? Niemand

a) 1. Aufl.: „gedacht wird, z. B. nach der größten Strenge betrachtet, ist es schon Unlauterkeit, wenn ein Wunsch“.

wird ja dadurch betrogen. — Ein Autor fragt einen seiner Leser: Wie gefällt Ihnen mein Werk? Die Antwort könnte nun zwar illusorisch gegeben werden, da man über die Verfänglichkeit einer solchen Frage spöttelte; aber wer hat den Witz immer bei der Hand? Das geringste Zögern mit der Antwort ist schon Kränkung des Verfassers; darf er diesem also zum Munde reden?

In wirklichen Geschäften, wo es aufs Mein und Dein ankommt, wenn ich da eine Unwahrheit sage, muß ich alle die Folgen[a]) verantworten, die daraus entspringen möchten? Z. B. ein Hausherr hat befohlen: daß, wenn ein gewisser Mensch nach ihm fragen würde, er ihn verleugnen solle. Der Dienstbote tut dieses; veranlaßt aber dadurch, daß jener entwischt und ein großes Verbrechen ausübt, welches sonst durch die gegen ihn ausgeschickte Wache wäre verhindert worden. Auf wen fällt hier die Schuld (nach ethischen Grundsätzen)? Allerdings auch auf den letzteren, welcher hier eine Pflicht gegen sich selbst durch eine Lüge verletzte; deren Folgen ihm nun durch sein eigen Gewissen zugerechnet werden.

II.

Vom Geize.

§ 10.

Ich verstehe hier unter diesem Namen nicht den *habsüchtigen Geiz* (der Erweiterung[b]) seines Erwerbs der Mittel zum Wohlleben über die Schranken des wahren Bedürfnisses): denn dieser kann auch als bloße Verletzung seiner Pflicht (der Wohltätigkeit) gegen *andere* betrachtet werden; auch nicht[c]) den *kargen Geiz*, welcher, wenn er schimpflich ist, *Knickerei* oder Knauserei genannt wird, aber doch bloß Ver-

a) 2. Aufl.: „Muß ich, wenn ich in . . . eine Unwahrheit sage, alle die Folgen".
b) 2. Aufl.: „den Hang zur Erweiterung".
c) 2. Aufl.: „sondern".

nachlässigung seiner Liebespflichten gegen andere sein kann; sondern die Verengung seines eigenen Genusses der Mittel zum Wohlleben unter das Maß des eigenen wahren Bedürfnisses; dieser Geiz ist es eigentlich, der hier gemeint ist, welcher der Pflicht gegen sich selbst widerstreitet.[a])

An der Rüge dieses Lasters kann man ein Beispiel von der Unrichtigkeit aller Erklärung der Tugenden sowohl als Laster durch den bloßen **Grad** deutlich machen und zugleich die Unbrauchbarkeit des Aristotelischen Grundsatzes dartun: daß die Tugend in der Mittelstraße zwischen zwei Lastern bestehe.

Wenn ich nämlich zwischen Verschwendung und Geiz die gute Wirtschaft als das Mittlere ansehe, und dieses das Mittlere des Grades sein soll: so würde ein Laster in das *(contrarie)* entgegengesetzte Laster nicht anders übergehen als durch die Tugend, und so würde diese nichts anderes als ein vermindertes oder vielmehr verschwindendes Laster sein, und die Folge wäre in dem gegenwärtigen Fall: daß von den Mitteln des Wohllebens gar keinen Gebrauch zu machen, die echte Tugendpflicht sei.

Nicht das Maß der Ausübung sittlicher Maximen, sondern das objektive Prinzip derselben muß als verschieden erkannt und vorgetragen werden, wenn ein Laster von der Tugend unterschieden werden soll. — Die Maxime des habsüchtigen Geizes (als Verschwenders) ist: alle Mittel des Wohllebens in der Absicht auf den Genuß anzuschaffen und zu erhalten.[b]) — Die des kargen Geizes ist hingegen der Erwerb sowohl als die Erhaltung aller Mittel des Wohllebens,

a) Statt der Worte: „aber doch bloß — widerstreitet", hat die 2. Aufl.: „und zwar nicht, insofern er in Vernachlässigung seiner Liebespflichten gegen andere besteht; sondern insofern als die Verengung seines eigenen Genusses der Mittel zum Wohlleben unter das Maß des wahren Bedürfnisses der Pflicht gegen sich selbst widerstreitet".

b) 2. Aufl.: „Die Maxime der verschwenderischen Habsucht ist: alle Mittel des Wohllebens lediglich in der Absicht auf den Genuß anzuschaffen".

aber ohne Absicht auf den Genuß (d. i. ohne daß dieser, sondern nur der Besitz der Zweck sei).[a])

Also ist das eigentümliche Merkmal des letzteren Lasters der Grundsatz des Besitzes der Mittel zu allerlei Zwecken, doch mit dem Vorbehalt, | keines derselben [433] für sich brauchen zu wollen und sich so des angenehmen Lebensgenusses zu berauben; welches der Pflicht gegen sich selbst in Ansehung des Zwecks gerade entgegengesetzt ist.*) Verschwendung und Kargheit

*) Der Satz: man soll keiner Sache zu viel oder zu wenig tun, sagt soviel als nichts; denn er ist tautologisch. Was heißt zu viel tun? Antw. Mehr als gut ist. Was heißt zu wenig tun? Antw. Weniger tun, als gut ist. Was heißt: ich soll (etwas tun oder unterlassen)? Antw. Es ist nicht gut (wider die Pflicht), mehr oder auch weniger zu tun, als gut ist. Wenn das die Weisheit ist, die zu erforschen wir zu den Alten (dem Aristoteles) gleich als solchen, die der Quelle näher waren, zurückkehren sollen: *virtus consistit in medio; medium tenuere beati; est modus in rebus, sunt certi denique fines, quos ultra citraque nequit consistere rectum* [b]), so haben wir schlecht gewählt, uns an ihr Orakel zu wenden. — Es gibt zwischen Wahrhaftigkeit und Lüge (als *contradictorie oppositis*) kein Mittleres; aber wohl zwischen Offenherzigkeit und Zurückhaltung (als *contrarie oppositis*), da an dem, welcher seine Meinung erklärt, alles, was er sagt, wahr ist, er aber nicht die ganze Wahrheit sagt. Nun ist doch ganz natürlich von dem Tugendlehrer zu fordern, daß er mir dieses Mittlere anweise. Das kann er aber nicht; denn beide Tugendpflichten haben einen Spielraum der Anwendung *(latitudinem)*, und was zu tun sei, kann nur von der Urteilskraft nach Regeln der Klugheit (den pragmatischen), nicht denen der Sittlichkeit (den moralischen), d. i. nicht als enge *(officium strictum)*, sondern nur als weite Pflicht *(officium latum)* entschieden werden. Daher kann [c]) der, welcher die Grundsätze der Tugend befolgt, zwar in der Ausübung im Mehr oder Weniger, als die Klugheit vorschreibt, einen Fehler *(peccatum)* begehen, aber nicht darin, daß er diesen

a) Statt der Worte: „aber ohne — sei" hat die 2. Aufl.: „wobei man sich bloß den Besitz zum Zwecke macht und sich des Genusses entäußert".

b) Die lateinischen Sprüche fehlen in der 2. Auflage; vgl. indessen Einleitung XIII (oben S. 247).

c) „kann" Zusatz (in der 2. Aufl. hinter „begehen").

sind also nicht durch den Grad, sondern spezifisch durch die entgegengesetzten Maximen voneinander unterschieden.

Kasuistische Fragen.

Da hier nur von Pflichten gegen sich selbst die Rede ist, und Habsucht (Unersättlichkeit im Erwerb), um zu verschwenden, ebensowohl als Knauserei (Peinlichkeit im Vertun) Selbstsucht *(solipsismus)* zum
[434] Grunde | haben, und beide, die Verschwendung sowohl als die Kargheit, bloß darum verwerflich zu sein scheinen, weil sie auf Armut hinauslaufen, bei dem einen auf nicht erwartete, bei dem anderen auf willkürliche[a]) (armselig leben zu wollen), — so ist die Frage: ob sie, die eine sowohl als die andere, überhaupt Laster und nicht vielmehr beide bloße Unklugheit genannt werden sollen, mithin nicht ganz und gar außerhalb den Grenzen der Pflicht gegen sich selbst liegen mögen. Die Kargheit aber ist nicht bloß mißverstandene Sparsamkeit, sondern sklavische Unterwerfung seiner selbst unter die Glücksgüter, ihrer nicht Herr zu sein, welches Verletzung der Pflicht gegen sich selbst ist. Sie ist der Liberalität *(liberalitas moralis)* der Denkungsart überhaupt (nicht der Freigebigkeit *(liberalitas sumtuosa)*,

Grundsätzen mit Strenge anhänglich ist, ein Laster *(vitium)* ausübt; und Horazens Vers: *insani sapiens nomen ferat*[b]), *aequus iniqui, ultra quam satis est virtutem si petat ipsam,* ist nach dem Buchstaben genommen grundfalsch. *Sapiens* bedeutet hier wohl nur einen gescheuten Mann *(prudens)*, der sich nicht phantastisch eine Tugendvollkommenheit denkt, die als Ideal zwar die Annäherung zu diesem Zwecke, aber nicht die Vollendung fordert, als welche Forderung die menschlichen Kräfte übersteigt und Unsinn (Phantasterei) in ihr Prinzip hineinbringt. Denn gar zu tugendhaft, d. i. seiner Pflicht gar zu anhänglich zu sein, würde ohngefähr soviel sagen als: einen Zirkel gar zu rund oder eine gerade Linie gar zu gerade machen.

a) Hinter „willkürlich“ hat die 2. Auflage noch: („auf den Vorsatz“ . . .).

b) Statt *ferat* hat die 1. Auflage das unrichtige *habeat*; vgl. S. 253.

welche nur eine Anwendung derselben auf einen besonderen Fall ist), d. i. dem Prinzip der Unabhängigkeit von allem anderen außer von dem Gesetz entgegengesetzt und Defraudation, die das Subjekt an sich selbst begeht. Aber was ist das für ein Gesetz, dessen innerer Gesetzgeber selbst nicht weiß, wo es anzuwenden ist? Soll ich meinem Munde abbrechen oder nur dem äußeren Aufwande? im Alter oder schon in der Jugend? oder ist Sparsamkeit überhaupt eine Tugend?

III.

Von der Kriecherei.

§ 11.

Der Mensch im System der Natur *(homo phaenomenon, animal rationale)* ist ein Wesen von geringer Bedeutung und hat mit den übrigen Tieren, als Erzeugnissen des Bodens, einen gemeinen Wert *(pretium vulgare)*. Selbst daß er vor diesen den Verstand voraus hat und sich selbst Zwecke setzen kann, das gibt ihm doch nur einen *äußeren* Wert seiner Brauchbarkeit *(pretium usus)*, nämlich eines Menschen vor dem anderen, d. i. einen *Preis* als einer Ware in dem Verkehr mit diesen Tieren als Sachen, wo er doch noch einen niedrigeren Wert hat als das allgemeine Tauschmittel, das Geld, dessen Wert daher ausgezeichnet *(pretium eminens)* genannt wird.

Allein der Mensch als *Person* betrachtet, d. i. als Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher *(homo noumenon)* ist er nicht bloß als Mittel zu anderer ihren, | [435] ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i. er besitzt eine *Würde* (einen absoluten inneren Wert), wodurch er allen anderen vernünftigen Weltwesen *Achtung* für ihn abnötigt, sich mit jedem anderen dieser Art messen und auf den Fuß der Gleichheit schätzen kann.

Die Menschheit in seiner Person ist das Objekt der Achtung, die er von jedem anderen Menschen fordern kann; deren er aber auch sich nicht verlustig

machen muß. Er kann und soll sich also nach einem kleinen sowohl als großen Maßstabe schätzen, nachdem er sich als Sinnenwesen (seiner tierischen Natur nach) oder als intelligibeles Wesen (seiner moralischen Anlage nach) betrachtet. Da er sich aber nicht bloß als Person überhaupt, sondern auch als Mensch, d. i. als eine Person, die Pflichten auf sich hat, die ihm seine eigene Vernunft auferlegt, betrachten muß, so kann seine Geringfügigkeit[a]) als Tiermensch dem Bewußtsein seiner Würde als Vernunftmensch nicht Abbruch tun, und er soll die moralische Selbstschätzung in Betracht der letzteren nicht verleugnen, d. i. er soll sich um seinen Zweck, der an sich selbst Pflicht ist, nicht kriechend, nicht knechtisch *(animo servili)*, gleich als sich um Gunst bewerbend, bewerben, nicht seine Würde verleugnen, sondern immer mit dem Bewußtsein der Erhabenheit seiner moralischen Anlage (welches im Begriff der Tugend schon enthalten ist)[b]); und diese Selbstschätzung ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

Das Bewußtsein und Gefühl der Geringfügigkeit[c]) seines moralischen Werts in Vergleichung mit dem Gesetz ist die Demut[d]) *(humilitas moralis)*. Die Überredung von einer Größe dieses seines Werts, aber nur aus Mangel der Vergleichung mit dem Gesetz, kann der Tugendstolz *(arrogantia moralis)* genannt werden. — Die Entsagung alles Anspruchs auf irgend einen moralischen Wert seiner selbst in der Überredung, sich ebendadurch einen geborgten zu erwerben, ist die sittlich-falsche Kriecherei *(humilitas spuria)*.[e])

Demut[f]) in Vergleichung mit anderen Menschen (ja überhaupt mit irgend einem endlichen Wesen,

a) 1. Aufl.: „Geringfähigkeit" (Druckfehler oder sprachliche Eigenart Kants?); vgl. unten Zeile 21.

b) 2. Aufl.: „immer das Bewußtsein . . . Anlage in sich aufrecht erhalten".

c) s. oben Zeile 9.

d) 2. Aufl.: „moralische Demut".

e) 2. Aufl.: „ist die falsche moralische Demut *(humilitas moralis spuria)* oder geistliche Kriecherei".

f) Hinter ‚Demut' hat die 2. Aufl. noch: „als Geringschätzung seiner selbst".

und wenn es auch ein Seraph wäre) ist gar keine Pflicht; vielmehr ist die Bestrebung, in solcher Demut[a]) anderen gleichzukommen oder sie zu übertreffen, mit der Überredung, sich dadurch auch einen inneren größeren Wert zu verschaffen, Hochmut *(ambitio)*, welcher der Pflicht gegen andere gerade zuwider ist. Aber die bloß als Mittel zu Erwerbung der Gunst eines anderen | [436]
(wer es auch sei) ausgesonnene Herabsetzung seines eigenen moralischen Werts (Heuchelei und Schmeichelei)*) ist falsche (erlogene) Demut und, als Abwürdigung seiner Persönlichkeit, der Pflicht gegen sich selbst entgegen.

Aus unserer aufrichtigen und genauen Vergleichung mit dem moralischen Gesetz (dessen Heiligkeit und Strenge) muß unvermeidlich wahre Demut folgen: aber daraus, daß wir einer solchen inneren Gesetzgebung fähig sind, daß der (physische) Mensch den (moralischen) Menschen in seiner eigenen Person zu verehren sich gedrungen fühlt, zugleich Erhebung und die höchste Selbstschätzung als Gefühl seines inneren Werts *(valor)*, nach welchem er für keinen Preis *(pretium)* feil ist, und eine unverlierbare Würde *(dignitas interna)* besitzt, die ihm Achtung *(reverentia)* gegen sich selbst einflößt.

§ 12.

Mehr oder weniger kann man diese Pflicht in Beziehung auf die Würde der Menschheit in uns, mithin auch gegen uns selbst in folgenden Beispielen[b]) kennbar machen.

Werdet nicht der Menschen Knechte. — Laßt euer Recht nicht ungeahndet von anderen mit Füßen

*) Heucheln (eigentlich häuchlen) scheint vom ächzenden, die Sprache unterbrechenden Hauch (Stoßseufzer) abgeleitet zu sein; dagegen Schmeicheln vom Schmiegen, welches als Habitus Schmiegeln und endlich von den Hochdeutschen Schmeicheln genannt worden ist, abzustammen.

a) 1. Aufl.: „in diesem Verhältnisse".
b) 2. Aufl.: „durch folgende Vorschriften".

treten. — Macht keine Schulden, für die ihr nicht volle Sicherheit leistet. — Nehmt nicht Wohltaten an, die ihr entbehren könnt, und seid nicht Schmarotzer oder Schmeichler oder gar (was freilich nur im Grad von dem vorigen unterschieden ist) Bettler. Daher seid wirtschaftlich, damit ihr nicht bettelarm werdet. — Das Klagen und Winseln, selbst das bloße Schreien bei einem körperlichen Schmerz ist euer schon unwert, am meisten, wenn ihr euch bewußt seid, ihn selbst verschuldet zu haben: daher die Veredlung (Abwendung der Schmach) des Todes eines Delinquenten durch die Standhaftigkeit, mit der er stirbt. — Das Hinknien oder Hinwerfen zur Erde, selbst um die Verehrung himmlischer Gegenstände sich dadurch zu versinnlichen, ist der Menschenwürde zuwider, sowie die Anrufung derselben in gegenwärtigen Bildern; denn ihr demütigt euch alsdann nicht unter einem Ideal,
[437] das euch eure | eigene Vernunft vorstellt, sondern unter einem Idol, was euer eigenes Gemächsel ist.

Kasuistische Fragen.

Ist nicht in dem Menschen das Gefühl der Erhabenheit seiner Bestimmung, d. i. die Gemütserhebung *(elatio animi)* als Schätzung seiner selbst, mit dem Eigendünkel *(arrogantia)*, welcher der wahren Demut *(humilitas moralis)* gerade entgegengesetzt ist, zu nahe verwandt, als daß zu jener aufzumuntern es ratsam wäre, selbst in Vergleichung mit anderen Menschen, nicht bloß mit dem Gesetz? oder würde diese Art von Selbstverleugnung nicht vielmehr den Ausspruch anderer bis zur Geringschätzung unserer Person steigern und so der Pflicht (der Achtung) gegen uns selbst zuwider sein? Das Bücken und Schmiegen vor einem Menschen scheint in jedem Fall eines Menschen unwürdig zu sein.

Die vorzügliche Achtungsbezeigung in Worten und Manieren, selbst gegen einen nicht Gebietenden in der bürgerlichen Verfassung — die Reverenzen, Verbeugungen (Komplimente), höfische — den Unterschied der Stände mit sorgfältiger Pünktlichkeit bezeichnende Phrasen, — welche von der Höflichkeit (die auch sich

gleich Achtenden notwendig ist) ganz unterschieden sind, — das Du, Er, Ihr und Sie oder Ew. Wohledlen, Hochedlen, Hochedelgeborenen, Wohlgeborenen *(ohe, iam satis est!)* in der Anrede —, als in welcher Pedanterei die Deutschen unter allen Völkern der Erde (die indischen Kasten vielleicht ausgenommen) es am weitesten gebracht haben, sind das nicht Beweise eines ausgebreiteten Hanges zur Kriecherei unter Menschen? *(Hae nugae in seria ducunt).* Wer sich aber zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, wenn er mit Füßen getreten wird.

Des zweiten Hauptstücks

Erster Abschnitt.

Von der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als den angeborenen a) Richter über sich selbst.

§ 13.

Ein jeder Pflichtbegriff enthält objektive Nötigung durchs Gesetz (als moralischen, unsere Freiheit einschränkenden Imperativ) und gehört | dem prakti- [438] schen Verstande zu, der die Regel gibt; die innere Zurechnung aber einer Tat, als eines unter dem Gesetz stehenden Falles *(in meritum aut demeritum)*, gehört zur Urteilskraft *(iudicium)*, welche als das subjektive Prinzip der Zurechnung der Handlung, ob sie als Tat (unter einem Gesetz stehende Handlung) geschehen sei oder nicht, rechtskräftig urteilt; worauf denn der Schluß der Vernunft (die Sentenz), d. i. die Verknüpfung der rechtlichen Wirkung mit der Handlung (die Verurteilung oder Lossprechung) folgt: welches alles vor Gericht *(coram iudicio)*, als einer dem Gesetz Effekt verschaffenden moralischen Person, Gerichtshof *(forum)* genannt, geschieht. — Das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen („vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen") ist das **Gewissen.**

a) 2. Aufl.: „geborenen".

Jeder Mensch hat Gewissen[a]) und findet sich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht und überhaupt im Respekt (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten, und diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist nicht etwas, was er sich selbst (willkürlich) macht, sondern es ist seinem Wesen einverleibt. Es folgt ihm wie sein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt. Er kann sich zwar durch Lüste und Zerstreuungen betäuben oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden, dann und wann zu sich selbst zu kommen oder zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme desselben vernimmt. Er kann es in seiner äußersten Verworfenheit allenfalls dahin bringen, sich daran gar nicht mehr zu kehren, aber sie zu hören, kann er doch nicht vermeiden.

Diese ursprüngliche intellektuelle und (weil sie Pflichtvorstellung ist) moralische Anlage, Gewissen genannt, hat nun das Besondere in sich, daß, obzwar dieses sein Geschäfte ein Geschäft des Menschen mit sich selbst ist, dieser sich doch durch seine Vernunft genötigt sieht, es als auf das Geheiß einer anderen Person zu treiben. Denn der Handel ist hier die Führung einer Rechtssache *(causa)* vor Gericht. Daß aber der durch sein Gewissen Angeklagte mit dem Richter als eine und dieselbe Person vorgestellt werde, ist eine ungereimte Vorstellungsart von einem Gerichtshofe; denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlieren. — Also wird sich das Gewissen des Menschen bei allen Pflichten einen anderen (als den Menschen überhaupt), d. i. als sich selbst[b]) zum Richter seiner Handlungen denken müssen, wenn es nicht mit sich selbst im Widerspruch stehen soll. Diese andere
[439] mag nun eine wirk | liche oder bloß idealische Person sein, welche die Vernunft sich selbst schafft.*)

*) Die zwiefache Persönlichkeit, in welcher der Mensch, der sich im Gewissen anklagt und richtet, sich selbst denken muß: dieses doppelte Selbst, einerseits vor den Schranken eines Gerichtshofes, der doch ihm selbst anvertraut ist, zitternd stehen zu müssen, anderseits aber das Richteramt

a) „ein Gewissen"? [Vorländer].
b) 2. Aufl.: „einen anderen als sich selbst".

Eine solche idealische Person (der autorisierte Gewissensrichter) muß ein Herzenskündiger sein; denn der Gerichtshof ist im Inneren des Menschen aufgeschlagen; — zugleich muß er aber auch allverpflichtend, d. i. eine solche Person sein oder als eine solche gedacht werden, in Verhältnis auf welche alle Pflichten überhaupt auch als ihre Gebote anzusehen sind: weil das Gewissen über alle freien Handlungen der innere Richter ist. — — Da nun ein solches moralisches Wesen zugleich alle Gewalt (im Himmel und auf Erden) haben muß, weil es sonst nicht (was doch zum Richteramt notwendig gehört) seinen Gesetzen den ihnen angemessenen Effekt verschaffen könnte, ein solches über alles machthabende moralische Wesen aber **Gott** heißt: so wird das Gewissen als subjektives Prinzip einer vor Gott seiner Taten wegen zu leistenden Verantwortung gedacht werden müssen; ja es wird der letztere Begriff (wenngleich nur auf dunkle Art) in jenem moralischen Selbstbewußtsein jederzeit enthalten sein.

Dieses will nun nicht soviel sagen als: der Mensch durch die Idee, zu welcher ihn sein Gewissen unver-

aus angeborener Autorität selbst in Händen zu haben, bedarf einer Erläuterung, damit nicht die Vernunft mit sich selbst gar in Widerspruch gerate. — Ich, der Kläger und doch auch Angeklagter, bin ebenderselbe Mensch *(numero idem)*; aber als Subjekt der moralischen, von dem Begriffe der Freiheit ausgehenden Gesetzgebung, wo der Mensch einem Gesetz untertan ist, das er sich selbst gibt *(homo noumenon)*, ist er als ein anderer als der mit Vernunft begabte Sinnenmensch *(specie diversus)*, aber nur in praktischer Rücksicht, zu betrachten — denn über das Kausalverhältnis des Intelligibilen zum Sensibilen gibt es keine Theorie —, und diese spezifische Verschiedenheit ist die der Fakultäten des Menschen (der oberen und unteren), die ihn charakterisieren. Der erstere ist der Ankläger, dem entgegen ein rechtlicher Beistand des Verklagten (Sachwalter desselben) bewilligt ist. Nach Schließung der Akten tut der innere Richter als machthabende Person den Ausspruch über Glückseligkeit oder Elend, als moralische Folgen der Tat; in welcher Qualität wir dieser ihre Macht (als Weltherrschers) durch unsere Vernunft nicht weiter verfolgen, sondern nur das unbedingte *iubeo* oder *veto* verehren können.

meidlich leitet, sei berechtigt, noch weniger aber: er sei durch dasselbe verbunden, ein solches höchstes Wesen außer sich als wirklich anzunehmen; denn sie wird ihm nicht objektiv durch theoretische, sondern bloß subjektiv durch praktische, sich selbst [440] verpflich | tende Vernunft, ihr angemessen zu handeln, gegeben; und der Mensch erhält vermittelst dieser nur nach der Analogie mit einem Gesetzgeber aller vernünftigen Weltwesen eine bloße Leitung, die Gewissenhaftigkeit (welche auch *religio* genannt wird) als Verantwortlichkeit vor einem von uns selbst unterschiedenen, aber uns doch innigst gegenwärtigen heiligen Wesen (der moralisch-gesetzgebenden Vernunft) sich vorzustellen, und dessen Willen den Regeln[a]) der Gerechtigkeit zu unterwerfen. Der Begriff von der Religion überhaupt ist hier dem Menschen bloß „ein Prinzip der Beurteilung aller seiner Pflichten als göttlicher Gebote“.

1. In einer Gewissenssache *(causa conscientiam tangens)* denkt sich der Mensch ein warnendes Gewissen *(praemonens)* vor der Entschließung; wobei die äußerste Bedenklichkeit *(scrupulositas)*, wenn es einen Pflichtbegriff (etwas an sich Moralisches) betrifft, in Fällen, darüber das Gewissen der alleinige Richter ist *(casibus conscientiae)*, nicht für Kleinigkeitskrämerei (Mikrologie) und eine wahre Übertretung nicht für Bagatelle *(peccatillum)* beurteilt und (nach dem Grundsatz: *minima non curat praetor)* einem willkürlich sprechenden Gewissensrat überlassen werden kann. Daher ein weites Gewissen jemandem zuzuschreiben soviel heißt als: ihn gewissenlos nennen. —

2. Wenn die Tat beschlossen ist, tritt im Gewissen zuerst der Ankläger, aber zugleich mit ihm auch ein Anwalt (Advokat) auf; wobei der Streit nicht gütlich *(per amicabilem compositionem)* abgemacht, sondern nach der Strenge des Rechts entschieden werden muß; und hierauf folgt

3. der rechtskräftige Spruch des Gewissens über den Menschen, ihn loszusprechen oder zu verdammen, der den Beschluß macht; wobei zu merken ist,

a) 2. Aufl.: „Willen sich als Regel“.

daß der erstere[a]) nie eine *Belohnung* *(praemium)* als Gewinn von etwas, was vorher nicht sein war, beschließen kann, sondern nur ein *Frohsein*, der Gefahr, strafbar befunden zu werden, entgangen zu sein, enthalte, und daher die Seligkeit in dem trostreichen Zuspruch seines Gewissens nicht *positiv* (als Freude), sondern nur *negativ* (Beruhigung nach vorhergegangener Bangigkeit) ist; was[b]) der Tugend, als einem Kampf gegen die Einflüsse des bösen Prinzips im Menschen, allein beigelegt werden kann.

Zweiter Abschnitt. [441]

Von dem ersten Gebot aller Pflichten gegen sich selbst.

§ 14.

Dieses ist: *Erkenne* (erforsche, ergründe) *dich selbst*, nicht nach deiner physischen Vollkommenheit (der Tauglichkeit oder Untauglichkeit zu allerlei dir beliebigen oder auch gebotenen Zwecken), sondern nach der moralischen, in Beziehung auf deine Pflicht — dein Herz, — ob es gut oder böse sei, ob die Quelle deiner Handlungen lauter oder unlauter, und was entweder als ursprünglich zur *Substanz* des Menschen gehörend, oder als abgeleitet (erworben oder zugezogen) ihm selbst zugerechnet werden kann und zum moralischen *Zustande* gehören mag.

Die moralische Selbsterkenntnis[c]), die in die schwerer zu ergründenden Tiefen oder den Abgrund des Herzens zu dringen verlangt[d]), ist aller menschlichen Weisheit Anfang. Denn die letztere, welche in der Zusammenstimmung des Willens eines Wesens zum Endzweck besteht, bedarf beim Menschen zu allererst der Wegräumung der inneren Hindernisse (eines bösen

a) 2. Aufl.: „der erste Spruch".
b) 2. Aufl.: „eine Seligkeit, die".
c) 2. Aufl.: „Diese Selbstprüfung".
d) Hier folgt in der 2. Auflage der Zusatz: „und die dadurch zu erhaltende Selbsterkenntnis".

in ihm genistelten Willens), und dann der Entwicklung der nie verlierbaren ursprünglichen Anlage eines guten Willens in ihm zu entwickeln.[a]) Nur die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis bahnt den Weg zur Vergötterung.

§ 15.

Diese moralische Selbsterkenntnis wird erstlich die **schwärmerische** Verachtung seiner selbst als Mensch (seiner ganzen Gattung) überhaupt[b]) verbannen; denn sie widerspricht sich selbst. — Es kann ja nur durch die herrliche in uns befindliche Anlage zum Guten, welche den Menschen achtungswürdig macht, geschehen, daß er den Menschen, der dieser zuwider handelt (sich selbst, aber nicht die Menschheit in sich), verachtungswürdig findet.[c]) — Dann aber widersteht sie auch der **eigenliebigen** Selbstschätzung, bloße Wünsche, wenn sie mit noch so großer Sehnsucht geschähen, da sie an sich doch tatleer sind und bleiben, für Beweise eines guten Herzens zu halten. (**Gebet** ist auch nur ein innerlich vor einem Herzenskündiger deklarierter Wunsch.) Unparteilichkeit in Beurteilung unserer selbst in Vergleichung mit dem Gesetz und Aufrichtigkeit im Selbstgeständnisse seines inneren mo-
[442] ralischen Werts oder Unwerts sind Pflich | ten gegen sich selbst, die aus jenem ersten Gebot der Selbsterkenntnis unmittelbar folgen.

a) „zu entwickeln" ist wohl am besten zu streichen oder in ein „zu befördern" zu verwandeln. Die 2. Auflage ändert: „der Bestrebung, die . . . Anlage . . zu entwickeln".

b) 2. Aufl.: „als eines Menschen oder des ganzen Menschengeschlechts überhaupt".

c) Statt dessen hat die 2. Auflage: „handelt, und in einem solchen Falle auch sich selbst der Verachtung würdig findet: einer Verachtung, die denn immer nur diesen oder jenen Menschen, nicht die Menschheit überhaupt treffen kann".

Episodischer Abschnitt.

Von der Amphibolie der moralischen Reflexions-Begriffe: das, was Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist, für Pflicht gegen andere zu halten[a].

§ 16.

Nach der bloßen Vernunft zu urteilen, hat der Mensch sonst keine Pflicht als bloß gegen den Menschen (sich selbst oder einen anderen); denn seine Pflicht gegen irgend ein Subjekt ist die moralische Nötigung durch dieses seinen Willen. Das nötigende (verpflichtende) Subjekt muß also erstlich eine Person sein, zweitens muß diese Person als Gegenstand der Erfahrung gegeben sein: weil der Mensch auf den Zweck ihres Willens hinwirken soll, welches nur in dem Verhältnisse zweier existierender Wesen zueinander geschehen kann (denn ein bloßes Gedankending kann nicht Ursache von irgend einem Erfolg nach Zwecken werden). Nun kennen wir aber mit aller unserer Erfahrung kein anderes Wesen, was der Verpflichtung (der aktiven oder passiven) fähig wäre, als bloß den Menschen. Also kann der Mensch sonst keine Pflicht gegen irgend ein Wesen haben als bloß gegen den Menschen, und, stellt er sich gleichwohl eine solche zu haben vor, so geschieht dieses durch eine Amphibolie der Reflexionsbegriffe, und seine vermeinte Pflicht gegen andere Wesen ist bloß Pflicht gegen sich selbst; zu welchem Mißverstande er dadurch verleitet wird, daß er seine Pflicht in Ansehung anderer Wesen mit einer Pflicht[b]) gegen diese Wesen verwechselt.

Diese vermeinte Pflicht kann nun auf unpersönliche oder zwar persönliche, aber schlechterdings unsichtbare (den äußeren Sinnen nicht darzustellende)

a) 2. Aufl.: „das, was Pflicht des Menschen gegen sich oder andere Menschen ist, für Pflicht gegen andere Wesen zu halten".

b) 1. Aufl.: „für Pflicht".

Gegenstände bezogen werden. — Die ersteren (außermenschlichen) können der bloße Naturstoff, oder der zur Fortpflanzung organisierte, aber empfindungslose, oder der mit Empfindung und Willkür begabte Teil der Natur (Mineralien, Pflanzen, Tiere) sein; die zweiten (übermenschlichen) können als geistige Wesen (Engel, Gott) gedacht werden. — Ob zwischen Wesen beider Art und den Menschen ein Pflichtverhältnis, und welches dazwischen stattfinde, wird nun gefragt.

[443] § 17.

In Ansehung des Schönen, obgleich Leblosen in der Natur ist ein Hang zum bloßen Zerstören *(spiritus destructionis)* der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider: weil es dasjenige Gefühl im Menschen schwächt oder vertilgt, was zwar nicht für sich allein schon moralisch ist, aber doch diejenige Stimmung der Sinnlichkeit, welche die Moralität sehr befördert, wenigstens dazu vorbereitet, nämlich etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben (z. B. die schönen Kristallisationen, das unbeschreiblich Schöne des Gewächsreichs).[a]

In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen Teils der Geschöpfe ist die gewaltsame und zugleich grausame[b]) Behandlung der Tiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität im Verhältnisse zu anderen Menschen sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird; obgleich ihre behende (ohne Qual verrichtete) Tötung oder auch ihre, nur nicht bis über Vermögen angestrengte Arbeit (dergleichen

a) 2. Aufl.: „aber doch eine der Moral günstige Stimmung der Sinnlichkeit sehr befördert, wenigstens dazu vorbereitet, nämlich die Lust, etwas auch . . . zu lieben, und z. B. an den schönen Kristallisationen, an der unbeschreiblichen Schönheit des Gewächsreichs ein uninteressiertes Wohlgefallen zu finden".

b) 1. Aufl.: „die Pflicht der Enthaltung von gewaltsamer und zugleich grausamer".

auch wohl Menschen sich gefallen lassen müssen) unter die Befugnisse des Menschen gehören; dahingegen die martervollen physischen Versuche zum bloßen Behuf der Spekulation, wenn auch ohne sie der Zweck erreicht werden könnte, zu verabscheuen sind. — Selbst Dankbarkeit für lang geleistete Dienste eines alten Pferdes oder Hundes (gleich als ob sie Hausgenossen wären) gehört indirekt zur Pflicht des Menschen, nämlich in Ansehung dieser Tiere, direkt aber betrachtet ist sie immer nur Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

§ 18.

In Ansehung dessen[a]), was ganz über unsere Erfahrungsgrenze hinaus liegt, aber doch seiner Möglichkeit nach in unseren Ideen angetroffen wird, z.B. der Idee von Gott[b]), haben wir ebensowohl auch eine Pflicht, welche Religionspflicht genannt wird, die nämlich „der Erkenntnis aller unserer Pflichten als *(instar)* göttlicher Gebote". Aber dieses ist nicht das Bewußtsein einer Pflicht gegen Gott. Denn da diese Idee ganz aus unserer eigenen Vernunft hervorgeht und von uns, es sei in theoretischer Absicht, um sich die Zweckmäßigkeit im Weltganzen zu erklären, oder auch um zur Triebfeder in unserem Verhalten zu dienen, | selbst gemacht wird, so haben wir hierbei nicht [444]
ein gegebenes Wesen vor uns, gegen welches uns Verpflichtung obläge: denn da müßte dessen Wirklichkeit allererst durch Erfahrung bewiesen (geoffenbart) sein; sondern es ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, diese unumgänglich der Vernunft sich darbietende Idee auf das moralische Gesetz in uns, wo sie[c]) von der größten sittlichen Fruchtbarkeit ist, anzuwenden. In diesem (praktischen) Sinn kann es also so lauten: Religion zu haben ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

a) 2. Aufl.: „eines Wesens".
b) 2. Aufl.: „wird, nämlich der Gottheit".
c) 1. Aufl.: „es".

Der Pflichten gegen sich selbst

Zweites Buch.[a])

Von den unvollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst (in Ansehung seines Zwecks).

Erster Abschnitt.

Von der Pflicht gegen sich selbst in Entwickelung und Vermehrung seiner Naturvollkommenheit, d. i. in pragmatischer Absicht.

§ 19.

Der Anbau *(cultura)* seiner Naturkräfte (Geistes-, Seelen- und Leibeskräfte) als Mittel zu allerlei möglichen Zwecken ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst. — Der Mensch ist es sich selbst (als einem Vernunftwesen) schuldig, die Naturanlage[b]) und Vermögen, von denen seine Vernunft dereinst Gebrauch machen kann, nicht unbenutzt und gleichsam rosten zu lassen, sondern, gesetzt daß er auch mit dem angeborenen Maß seines Vermögens für die natürlichen Bedürfnisse zufrieden sein könne, so muß ihm doch seine Vernunft dieses Zufriedensein mit dem geringen Maß seiner Vermögen erst durch Grundsätze anweisen, weil er als ein Wesen, das der Zwecke (sich Gegenstände zum Zweck zu machen) fähig ist[c]), den

a) 2. Aufl.: „Zweite Abteilung".
b) 2. Aufl.: „Naturanlagen".
c) 2. Aufl.: „ein Wesen, das Zwecke zu haben oder Gegenstände sich zum Zweck zu machen fähig ist".

Gebrauch seiner Kräfte nicht bloß dem Instinkt der Natur, sondern der Freiheit, mit der er dieses Maß bestimmt, zu verdanken haben muß. Es ist also nicht Rücksicht auf den Vorteil, den die Kultur | seines [445] Vermögens (zu allerlei Zwecken) verschaffen kann; denn dieser würde vielleicht (nach Rousseauschen Grundsätzen) für die Rohigkeit des Naturbedürfnisses vorteilhaft ausfallen: sondern es ist Gebot der moralisch-praktischen Vernunft und Pflicht des Menschen gegen sich selbst, seine Vermögen (unter denselben eins mehr als das andere, nach Verschiedenheit seiner Zwecke) anzubauen und in pragmatischer Rücksicht ein dem Zweck seines Daseins angemessener Mensch zu sein.

Geisteskräfte sind diejenigen, deren Ausübung nur durch die Vernunft möglich ist. Sie sind sofern schöpferisch, als ihr Gebrauch nicht aus Erfahrung geschöpft, sondern *a priori* aus Prinzipien abgeleitet wird. Dergleichen sind Mathematik, Logik und Metaphysik der Natur, welche zwei letzteren auch zur Philosophie, nämlich der theoretischen, gezählt werden, die zwar alsdann nicht, wie der Buchstabe lautet, Weisheitslehre, sondern nur Wissenschaft bedeutet, aber doch der ersteren zu ihrem Zwecke beförderlich sein kann.

Seelenkräfte sind diejenigen, welche dem Verstande und der Regel, die er zu Befriedigung beliebiger Absichten braucht, zu Gebote stehen und sofern an dem Leitfaden der Erfahrung geführt werden. Dergleichen ist das Gedächtnis, die Einbildungskraft u. dgl., worauf Gelahrtheit, Geschmack (innere und äußere Verschönerung) usw. gegründet werden können, welche zu mannigfaltiger Absicht die Werkzeuge darbieten.

Endlich ist die Kultur der Leibeskräfte (die eigentliche Gymnastik) die Besorgung dessen, was das Zeug (die Materie) am Menschen ausmacht, ohne welches die Zwecke des Menschen unausgeführt bleiben würden; mithin ist die fortdauernde absichtliche Belebung des Tieres am Menschen Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

§ 20.

Welche[a]) von diesen physischen Vollkommenheiten *vorzüglich*, und in welcher Proportion in Vergleichung gegeneinander sie sich zum Zweck zu machen Pflicht des Menschen gegen sich selbst sei, bleibt seiner eigenen vernünftigen Überlegung in Ansehung der Lust zu einer gewissen Lebensart und zugleich der Schätzung seiner dazu erforderlichen Kräfte überlassen, um darunter zu wählen (z. B. ob es ein Handwerk oder der Kaufhandel oder die Gelehrsamkeit sein sollte). Denn abgesehen von dem Bedürfnis der Selbsterhaltung, welches an sich keine Pflicht be- [446] gründen | kann, ist es Pflicht des Menschen gegen sich selbst, ein der Welt nützliches Glied zu sein, weil dieses auch zum Wert der Menschheit in seiner eigenen Person gehört, die er also nicht abwürdigen[b]) soll.

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst in Ansehung seiner *physischen* Vollkommenheit ist aber nur *weite* und unvollkommene Pflicht: weil sie zwar ein Gesetz für die Maxime der Handlungen enthält, in Ansehung der Handlungen selbst aber ihrer Art und ihrem Grade nach nichts bestimmt, sondern der freien Willkür einen Spielraum verstattet.

Zweiter Abschnitt.

Von der Pflicht gegen sich selbst in Erhöhung seiner moralischen Vollkommenheit, d. i. in bloß sittlicher Absicht.

§ 21.

Sie besteht *erstlich*, subjektiv, in der *Lauterkeit* *(puritas moralis)* der Pflichtgesinnung: da nämlich, auch ohne Beimischung der von der Sinnlichkeit hergenommenen Absichten, das Gesetz für sich allein Triebfeder ist und die Handlungen nicht bloß pflicht-

a) 1. Aufl.: „Auf welche“; Görland: „Aber welche“.
b) 2. Aufl.: „herabwürdigen“.

mäßig, sondern auch aus Pflicht geschehen. — „Seid heilig“ ist hier das Gebot. Zweitens, objektiv, in Ansehung des ganzen moralischen Zwecks, der die Vollkommenheit, d. i. seine ganze Pflicht und die Erreichung der Vollständigkeit des moralischen Zwecks in Ansehung seiner selbst, betrifft; „Seid vollkommen!“; zu welchem Ziele aber hinzustreben beim Menschen immer nur ein Fortschreiten von einer Vollkommenheit zur anderen ist[a]): „Ist etwa eine Tugend, ist etwa ein Lob, dem trachtet nach.“

§ 22.

Diese Pflicht gegen sich selbst ist eine der Qualität nach enge und vollkommene, obgleich dem Grade nach weite und unvollkommene Pflicht, und das wegen der Gebrechlichkeit *(fragilitas)* der menschlichen Natur.

Diejenige Vollkommenheit nämlich, zu welcher zwar das Streben, aber nicht das Erreichen derselben (in diesem Leben) Pflicht ist, deren Befolgung also nur im kontinuierlichen Fortschreiten[b]) bestehen kann, ist in Hinsicht auf das Objekt (die Idee, deren Ausführung man sich zum Zweck machen soll) zwar enge und vollkommene, in Rücksicht aber auf das Subjekt weite und nur unvollkommene Pflicht gegen sich selbst.

Die Tiefen des menschlichen Herzens sind uner- [447]
gründlich. Wer kennt sich genugsam, wenn die Triebfeder zur Pflichtbeobachtung von ihm gefühlt wird, ob sie gänzlich aus der Vorstellung des Gesetzes hervorgehe, oder ob nicht manche andere, sinnliche Antriebe mitwirken, die auf den Vorteil (oder zur Verhütung eines Nachteils) angelegt sind und bei anderer Gelegenheit auch wohl dem Laster zu Diensten stehen könnten? — Was aber die Vollkommenheit als moralischen Zweck betrifft, so gibt's zwar in der Idee (ob-

a) 2. Aufl.: „die Bestrebung nach diesem Ziele ist beim Menschen . . . zur anderen“.

b) 1. Aufl.: „im . . Fortschritten“; 2. Aufl.: „in . . Fortschritten“; korr. Natorp.

jektiv) nur eine Tugend (als sittliche Stärke der Maximen), in der Tat (subjektiv) aber eine Menge derselben von heterogener Beschaffenheit, worunter es unmöglich sein dürfte, nicht irgend eine Untugend (ob sie gleich eben jener Tugenden[a]) wegen den Namen des Lasters nicht zu führen pflegen) aufzufinden[b]), wenn man sie suchen wollte. Eine Summe von Tugenden aber, deren Vollständigkeit oder Mängel die Selbsterkenntnis uns nie hinreichend einschauen läßt, kann keine andere als unvollkommene Pflicht, vollkommen zu sein, begründen.

* *
*

Also sind alle Pflichten gegen sich selbst in Ansehung des Zwecks der Menschheit in unserer eigenen Person nur unvollkommene Pflichten.

a) „Tugenden" Zusatz der 2. Auflage.
b) 2. Aufl.: „bei sich aufzufinden".

Der ethischen Elementarlehre [448]

Zweiter Teil[a]).

Von den Tugendpflichten gegen andere.

Erstes Hauptstück.

Von den Pflichten gegen andere, bloß als Menschen.

Erster Abschnitt.

Von der Liebespflicht gegen andere Menschen.

Einteilung.

§ 23.

Die oberste Einteilung kann die sein: in Pflichten gegen andere, sofern du sie durch Leistung derselben zugleich verbindest, und in solche, deren Beobachtung die Verbindlichkeit anderer nicht zur Folge hat. — Die erstere Leistung ist (respektiv gegen andere) verdienstlich[b]); die der zweiten ist schuldige Pflicht. — Liebe und Achtung sind die Gefühle, welche die Ausübung dieser Pflichten begleiten. Sie können abgesondert (jede für sich allein) erwogen werden und auch so bestehen. (Liebe des Nächsten, ob dieser gleich wenig Achtung verdienen möchte; imgleichen notwendige Achtung für jeden Menschen, unerachtet er kaum der Liebe wert zu sein beurteilt würde.) Sie sind aber im Grunde dem Gesetze nach jederzeit miteinander in einer Pflicht zusammen verbunden; nur

a) 2. Aufl.: „Zweites Buch".
b) 2. Aufl.: „verdienstliche",

so, daß bald die eine Pflicht, bald die andere das Prinzip im Subjekt ausmacht, an welche die andere accessorisch geknüpft ist. — So werden wir gegen einen Armen wohltätig zu sein, uns für verpflichtet erkennen; aber weil diese Gunst doch auch Abhängigkeit seines Wohls von meiner Großmut enthält, die doch den anderen erniedrigt, so ist es Pflicht, dem Empfänger durch ein Betragen, welches diese Wohl-
[449] tätigkeit entweder als | bloße Schuldigkeit oder geringen Liebesdienst vorstellt, die Demütigung zu ersparen und ihm seine Achtung für sich selbst zu erhalten.

§ 24.

Wenn von Pflichtgesetzen (nicht von Naturgesetzen) die Rede ist, und zwar im äußeren Verhältnis der Menschen gegeneinander, so betrachten wir uns in einer moralischen (intelligibelen) Welt, in welcher, nach der Analogie mit der physischen, die Verbindung vernünftiger Wesen (auf Erden) durch *Anziehung* und *Abstoßung* bewirkt wird. Vermöge des Prinzips der **Wechselliebe** sind sie angewiesen, sich einander beständig zu *nähern*; durch das der **Achtung**, die sie einander schuldig sind, sich im *Abstande* voneinander zu erhalten, und sollte eine dieser großen sittlichen Kräfte sinken; „so würde dann das Nichts (der Immoralität) mit aufgesperrtem Schlund der (moralischen) Wesen ganzes Reich wie einen Tropfen Wasser trinken“, wenn ich mich hier der Worte *Hallers*, nur in einer anderen Beziehung, bedienen darf.

§ 25.

Die **Liebe** wird hier aber nicht als *Gefühl* (ästhetisch), d. i. als Lust an der Vollkommenheit anderer Menschen, nicht als Liebe des *Wohlgefallens* verstanden[a]) (denn Gefühle zu haben, dazu kann es keine Verpflichtung durch andere geben), sondern muß als Maxime des *Wohlwollens* (als praktisch) gedacht werden, welche das Wohltun zur Folge hat.

a) 2. Aufl.: „genommen“.

Ebendasselbe muß von der gegen andere zu beweisenden Achtung gesagt werden: daß nämlich nicht bloß das Gefühl aus der Vergleichung unseres eigenen Werts mit dem des anderen, (dergleichen ein Kind gegen seine Eltern, ein Schüler gegen seinen Lehrer, ein Niedriger überhaupt gegen seinen Oberen aus bloßer Gewohnheit fühlt), sondern nur[a]) eine Maxime der Einschränkung unserer Selbstschätzung durch die Würde der Menschheit in eines anderen Person, mithin die Achtung im praktischen Sinne *(observantia aliis praestanda)* verstanden wird.

Auch wird die Pflicht der freien Achtung gegen andere, weil sie eigentlich nur negativ ist (sich nicht über andere zu erheben), und so der Rechtspflicht, niemandem das Seine zu schmälern, analog, obgleich als | bloße Tugendpflicht verhältnisweise gegen die [450]
Liebespflicht für enge, die letztere also als weite Pflicht angesehen.

Die Pflicht der Nächstenliebe kann also auch so ausgedrückt werden: sie ist die Pflicht, anderer ihre Zwecke (sofern diese nur nicht unsittlich sind) zu den meinen zu machen; die Pflicht der Achtung meines Nächsten ist in der Maxime enthalten, keinen anderen Menschen bloß als Mittel zu meinen Zwecken abzuwürdigen[b]), (nicht zu verlangen, der andere solle sich selbst wegwerfen, um meinem Zwecke zu frönen).

Dadurch, daß ich die erstere Pflicht gegen jemand ausübe, verpflichte ich zugleich einen anderen; ich mache mich um ihn verdient. Durch die Beobachtung der letzteren aber verpflichte ich bloß mich selbst, halte mich in meinen Schranken, um dem anderen an dem Werte, den er als Mensch in sich selbst zu setzen befugt ist, nichts zu entziehen.

Von der Liebespflicht insbesondere.

§ 26.

Die Menschenliebe (Philanthropie) muß, weil sie hier als praktisch, mithin nicht als Liebe des Wohl-

a) „nur“ fehlt in der 2. Auflage.
b) 2. Aufl.: „herabzuwürdigen“; vgl. S. 300.

gefallens an Menschen gedacht wird, im tätigen Wohlwollen gesetzt werden und betrifft also die Maxime der Handlungen. — Der, welcher am Wohlsein *(salus)* der Menschen, sofern er sie bloß als solche betrachtet, Vergnügen findet, dem wohl ist, wenn es jedem anderen wohl ergeht, heißt ein Menschenfreund (Philanthrop) überhaupt. Der, welchem nur wohl ist, wenn es anderen übel ergeht, heißt Menschenfeind (Misanthrop in praktischem Sinne). Der, welchem es gleichgültig ist, wie es anderen ergehen mag, wenn es ihm selbst nur wohl geht, ist ein Selbstsüchtiger *(solipsista)*. — Derjenige aber, welcher Menschen flieht, weil er kein Wohlgefallen an ihnen finden kann, ob er zwar allen wohl will, würde menschenscheu (ästhetischer Misanthrop) und seine Abkehrung von Menschen Anthropophobie genannt werden können.

§ 27.

Die Maxime des Wohlwollens (die praktische Menschenliebe) ist aller Menschen Pflicht gegeneinander; man mag diese nun liebenswürdig finden oder nicht, nach dem ethischen Gesetz der Vollkommenheit: Liebe deinen Nebenmenschen als dich selbst. — Denn alles
[451] moralisch-praktische Ver | hältnis gegen Menschen ist ein Verhältnis derselben in der Vorstellung der reinen Vernunft, d. i. der freien Handlungen nach Maximen, welche sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualifizieren, die also nicht selbstsüchtig *(ex solipsismo prodeuntes)* sein können. Ich will jedes anderen Wohlwollen *(benevolentiam)* gegen mich; ich soll also auch gegen jeden anderen wohlwollend sein. Da aber alle anderen außer mir nicht alle sein, mithin die Maxime nicht die Allgemeinheit eines Gesetzes an sich haben würde, welche doch zur Verpflichtung notwendig ist: so wird das Pflichtgesetz des Wohlwollens mich als Objekt desselben im Gebot der praktischen Vernunft mit begreifen; nicht als ob ich dadurch verbunden würde, mich selbst zu lieben (denn das geschieht ohne das unvermeidlich, und dazu gibt's also keine Verpflichtung), sondern die gesetzgebende Vernunft, welche in ihrer Idee der Menschheit überhaupt die ganze Gattung

(mich also mit) einschließt, nicht der Mensch[a]), schließt als allgemein gesetzgebend mich in der Pflicht des wechselseitigen Wohlwollens nach dem Prinzip der Gleichheit wie[b]) alle anderen neben mir mit ein und *erlaubt* es dir, dir selbst wohlzuwollen unter der Bedingung, daß du auch jedem anderen wohl willst; weil so allein deine Maxime (des Wohltuns) sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung qualifiziert, als worauf alles Pflichtgesetz gegründet ist.

§ 28.

Das Wohlwollen in der allgemeinen Menschenliebe ist nun zwar dem *Umfange* nach das größte, dem *Grade* nach aber das kleinste, und wenn ich sage: ich nehme an dem Wohl dieses Menschen nur nach der allgemeinen Menschenliebe Anteil, so ist das Interesse, was ich hier nehme, das kleinste, was nur sein kann. Ich bin in Ansehung desselben nur nicht gleichgültig.

Aber einer ist mir doch näher als der andere, und ich bin im Wohlwollen mir selbst der nächste. Wie stimmt das nun mit der Formel: Liebe deinen *Nächsten* (deinen Mitmenschen) als dich selbst? Wenn einer mir näher ist (in der Pflicht des Wohlwollens) als der andere, ich also zum größeren Wohlwollen gegen einen als gegen den anderen verbunden, mir selber aber geständlich näher (selbst der Pflicht nach) bin als jeder andere, so kann ich, wie es scheint, ohne mir selbst zu widersprechen, nicht sagen: ich soll jeden Menschen lieben wie mich selbst; denn der Maßstab der Selbstliebe würde keinen Unterschied in Graden zulassen. — Man | sieht bald, daß hier nicht bloß das [452] Wohlwollen des *Wunsches*, welches eigentlich ein bloßes Wohlgefallen am Wohl jedes anderen ist, ohne selbst dazu etwas beitragen zu dürfen (ein jeder für sich, Gott für uns alle), sondern ein tätiges, praktisches Wohlwollen, sich das Wohl und Heil des anderen

a) „nicht der Mensch" fehlt in der 2. Auflage.
b) „wie" Zusatz Natorps und Görlands; 2. Aufl.: „mit allen anderen".

zum Zweck zu machen (das Wohltun) gemeint sei. Denn im Wünschen kann ich allen gleich wohlwollen, aber im Tun kann der Grad, nach Verschiedenheit der Geliebten (deren einer mich näher angeht als der andere), ohne die Allgemeinheit der Maxime zu verletzen, doch sehr verschieden sein.

Einteilung der Liebespflichten.

Sie sind: A) Pflichten der Wohltätigkeit, B) der Dankbarkeit, C) der Teilnehmung.

A.

Von der Pflicht der Wohltätigkeit.

§ 29.

Sich selber gütlich tun, soweit als nötig ist, um nur am Leben ein Vergnügen zu finden (seinen Leib, doch nicht bis zur Weichlichkeit zu pflegen), gehört zu den Pflichten gegen sich selbst; — deren Gegenteil ist: sich aus Geiz (sklavisch) des zum frohen Genuß des Lebens Notwendigen[a]) oder aus übertriebener Disziplin seiner natürlichen Neigungen (schwärmerisch) sich des Genusses der Lebensfreuden zu berauben, welches beides der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreitet.

Wie kann man aber außer dem Wohlwollen des Wunsches in Ansehung anderer Menschen (welches uns nichts kostet), auch noch, daß dieses praktisch sei, d. i. das Wohltun[b]) in Ansehung der Bedürftigen jedermann, der das Vermögen dazu hat, als Pflicht ansinnen? — Wohlwollen ist das Vergnügen an der Glückseligkeit (dem Wohlsein) anderer; Wohltun aber die Maxime, sich dasselbe zum Zweck zu machen; und Pflicht dazu ist die Nötigung des Subjekts durch die Vernunft, diese Maxime als allgemeines Gesetz anzunehmen.

a) „des . . . Notwendigen“ fehlt in der 2. Auflage.

b) 2. Aufl.: „praktisch werde, d. i. wie kann man das Wohltun“.

Es fällt nicht von selbst in die Augen, daß ein solches Gesetz überhaupt in der Vernunft liege; vielmehr scheint die Maxime: „Ein jeder für sich, Gott (das Schicksal) für uns alle“ die natürlichste zu sein.

§ 30. [453]

Wohltätig, d. i. anderen Menschen in Nöten zu ihrer Glückseligkeit, ohne dafür etwas zu hoffen, nach seinem Vermögen beförderlich zu sein, ist jedes Menschen Pflicht.

Denn jeder Mensch, der sich in Not befindet, wünscht, daß ihm von anderen Menschen geholfen werde. Wenn er aber seine Maxime, anderen wiederum in ihrer Not nicht Beistand leisten zu wollen, laut werden ließe, d. i. sie zum allgemeinen Erlaubnisgesetz machte: so würde ihm, wenn er selbst in Not ist, jedermann gleichfalls seinen Beistand versagen oder wenigstens zu versagen befugt sein. Also widerstreitet sich die eigennützige Maxime selbst, wenn sie zum allgemeinen Gesetz gemacht würde, d. i. sie ist pflichtwidrig, folglich ist die gemeinnützige Maxime[a]) des Wohltuns gegen Bedürftige allgemeine Pflicht der Menschen, und zwar darum: weil sie als Mitmenschen, d. i. bedürftige, auf einem Wohnplatz durch die Natur zur wechselseitigen Beihilfe vereinigte vernünftige Wesen anzusehen sind.

§ 31.

Wohltun ist für den, der *reich*[b]) (mit Mitteln zur Glückseligkeit anderer überflüssig d. i. über sein eigenes Bedürfnis versehen) ist, von dem Wohltäter fast nicht einmal für seine[c]) verdienstliche Pflicht zu halten; ob er zwar dadurch zugleich den anderen verbindet. Das Vergnügen, was er sich hiermit selbst macht, welches ihm keine Aufopferung kostet, ist eine Art, in moralischen Gefühlen zu schwelgen. — Auch muß er allen Schein, als dächte er den anderen

a) „ist“ und „Maxime“ Zusätze der 2. Auflage.
b) 2. Aufl.: „im Fall, daß jemand *reich*“.
c) 2. Aufl.: „eine“.

damit zu verbinden, sorgfältig vermeiden: weil es sonst nicht wahre Wohltat wäre, die er diesem erzeigte, indem er ihm eine Verbindlichkeit (die den letzteren in seinen eigenen Augen immer erniedrigt) auflegen zu wollen äußerte. Er muß sich vielmehr als durch die Annahme des anderen selbst verbindlich gemacht oder beehrt, mithin die Pflicht bloß als seine Schuldigkeit äußern, wenn er nicht (welches besser ist) seinen Wohltätigkeitsakt[a]) ganz im verborgenen ausübt. — Größer ist diese Tugend, wenn das Vermögen zum Wohltun beschränkt und der Wohltäter stark genug ist, die Übel, welche er anderen erspart, stillschweigend über sich zu nehmen, wo er alsdann wirklich für moralisch-*reich* anzusehen ist.

[454]

Kasuistische Fragen.

Wie weit soll man den Aufwand seines Vermögens im Wohltun treiben? Doch wohl nicht bis dahin, daß man zuletzt selbst anderer Wohltätigkeit bedürftig würde. Wieviel ist die Wohltat wert, die man mit kalter Hand (im Abscheiden aus der Welt durch ein Testament) beweist? — Kann derjenige, welcher eine ihm durchs Landesgesetz erlaubte Obergewalt über einen übt, dem er die *Freiheit* raubt, nach seiner eigenen Wahl glücklich zu sein (seinem Erbuntertan eines Guts): kann, sage ich, dieser sich als Wohltäter ansehen, wenn er nach *seinen* eigenen Begriffen von Glückseligkeit für ihn gleichsam väterlich sorgt? Oder ist nicht vielmehr die Ungerechtigkeit, einen seiner Freiheit zu berauben, etwas der Rechtspflicht überhaupt so Widerstreitendes, daß unter dieser Bedingung auf die Wohltätigkeit der Herrschaft rechnend sich hinzugeben, die größte Wegwerfung der Menschheit für den sein würde, der sich dazu freiwillig verstände, und die größte Fürsorge der Herrschaft für den letzteren gar keine Wohltätigkeit sein würde? Oder kann etwa das Verdienst mit der letzteren so groß sein, daß es gegen das Menschenrecht aufgewogen werden könnte? — Ich kann niemand nach *meinen*

a) 2. Aufl.: „seine Wohltätigkeit“.

Begriffen von Glückseligkeit wohltun (außer unmündigen Kindern oder Gestörten)[a], sondern nach jenes seinen Begriffen, dem ich eine Wohltat zu erweisen denke; dem ich aber wirklich keine Wohltat erweise[b]), indem ich ihm ein Geschenk aufdringe.

Das Vermögen wohlzutun, was von Glücksgütern abhängt, ist größtenteils ein Erfolg aus der Begünstigung verschiedener Menschen durch die Ungerechtigkeit der Regierung, welche eine Ungleichheit des Wohlstandes, die anderer Wohltätigkeit notwendig macht, einführt. Verdient unter solchen Umständen der Beistand, den der Reiche den Notleidenden erweisen mag, wohl überhaupt den Namen der Wohltätigkeit, mit welcher man sich so gern als Verdienst brüstet?

B.

Von der Pflicht der Dankbarkeit.

Dankbarkeit ist die Verehrung einer Person wegen einer uns erwiesenen Wohltat. Das Gefühl, was mit dieser Beurteilung verbunden ist, ist das der Achtung gegen den (ihn verpflichtenden) Wohltäter, dahingegen dieser gegen den Empfänger nur als im Verhältnis der | Liebe betrachtet wird. — Selbst ein [455]
bloßes herzliches Wohlwollen des anderen, ohne physische Folgen, verdient den Namen einer Tugendpflicht; welches dann den Unterschied zwischen der tätigen und bloß affektionellen Dankbarkeit begründet.

§ 32.

Dankbarkeit ist Pflicht, d. i. nicht bloß eine Klugheitsmaxime durch Bezeugung meiner Verbindlichkeit wegen der mir widerfahrenen Wohltätigkeit, den anderen zu mehrerem Wohltun zu bewegen *(gratiarum actio est ad plus dandum invitatio)*; denn dabei bediene ich mich dieser bloß als Mittel zu meinen anderweitigen Absichten; sondern sie ist unmittelbare Nötigung durchs moralische Gesetz, d. i. Pflicht.

a) 2. Aufl.: „Blödsinnigen und Verrückten".
b) „dem ich . . . erweise" Zusatz der 2. Auflage.

Dankbarkeit aber muß auch noch besonders als *heilige* Pflicht, d. i. als eine solche, deren Verletzung (als skandalöses Beispiel)[a] die moralische Triebfeder zum Wohltun in dem Grundsatze selbst vernichten kann, angesehen werden. Denn heilig ist derjenige moralische Gegenstand, in Ansehung dessen die Verbindlichkeit durch keinen ihr gemäßen Akt völlig getilgt werden kann (wobei der Verpflichtete immer noch verpflichtet bleibt). Alle andere ist *gemeine* Pflicht. — Man kann aber durch keine Vergeltung einer empfangenen Wohltat über dieselbe *quittieren*: weil der Empfänger den Vorzug des Verdienstes, den der Geber hat, nämlich der erste im Wohlwollen gewesen zu sein, diesem nie abgewinnen kann. — Aber auch ohne einen solchen Akt (des Wohltuns) ist selbst das bloße herzliche Wohlwollen schon Grund der Verpflichtung zur Dankbarkeit.[b] Eine dankbare Gesinnung dieser Art wird *Erkenntlichkeit* genannt.

§ 33.

Was die *Extension* dieser Dankbarkeit betrifft, so geht sie nicht allein auf Zeitgenossen, sondern auch auf die Vorfahren, selbst diejenigen, die man nicht mit Gewißheit namhaft machen kann. Das ist auch die Ursache, weswegen es für unanständig gehalten wird, die Alten, die als unsere Lehrer angesehen werden können, nicht nach Möglichkeit wider alle Angriffe, Beschuldigungen und Geringschätzung zu verteidigen; wobei es aber ein törichter Wahn ist, ihnen um des Altertums willen einen Vorzug in Talenten und gutem Willen vor den Neueren, gleich als ob die Welt in kontinuierlicher Abnahme ihrer ursprünglichen Voll-
[456] kommenheit | nach Naturgesetzen wäre, anzudichten und alles Neue in Vergleichung damit zu verachten.

Was aber die *Intension*, d. i. den Grad der Verbindlichkeit zu dieser Tugend betrifft, so ist er nach dem Nutzen, den der Verpflichtete aus der Wohltat

a) „(als skandalöses Beispiel)" steht in der 1. Auflage erst hinter „vernichten kann" (Zeile 5).

b) 2. Aufl.: „Wohlwollen gegen den Wohltäter schon eine Art von Dankbarkeit".

gezogen hat, und der Uneigennützigkeit, mit der ihm diese erteilt worden, zu schätzen. Der mindeste Grad ist: gleiche Dienstleistungen dem Wohltäter, der[a]) dieser empfänglich (noch lebend) ist, und, wenn er es nicht ist, anderen zu erweisen: eine empfangene Wohltat nicht wie eine Last, deren man gern überhoben sein möchte, (weil der so Begünstigte gegen seinen Gönner eine Stufe niedriger steht und dies dessen Stolz kränkt) anzusehen; sondern selbst die Veranlassung dazu als moralische Wohltat aufzunehmen, d. i. als gegebene Gelegenheit, diese Tugend der Menschenliebe[b]), welche mit der Innigkeit der wohlwollenden Gesinnung zugleich Zärtlichkeit des Wohlwollens (Aufmerksamkeit auf den kleinsten Grad derselben in der Pflichtvorstellung) ist, zu verbinden[c]) und so die Menschenliebe zu kultivieren.

C.

Teilnehmende Empfindung ist überhaupt Pflicht.

§ 34.

Mitfreude und Mitleid *(sympathia moralis)* sind zwar sinnliche Gefühle einer (darum ästhetisch zu nennenden) Lust oder Unlust an dem Zustande des Vergnügens sowohl als Schmerzens anderer (Mitgefühl, teilnehmende Empfindung), wozu schon die Natur in den Menschen die Empfänglichkeit gelegt hat. Aber diese als Mittel zu Beförderung des tätigen und vernünftigen Wohlwollens zu gebrauchen, ist noch eine besondere, obzwar nur bedingte Pflicht, unter dem Namen der Menschlichkeit *(humanitas)*: weil hier der Mensch nicht bloß als vernünftiges Wesen, sondern auch als mit Vernunft begabtes Tier betrachtet wird. Diese kann nun in dem Vermögen und Willen, sich

a) 2. Aufl.: „deren".

b) „der Menschenliebe" (Dativ, abhängig von „verbinden!) fehlt in der 2. Auflage.

c) Statt „ist, zu verbinden" hat die 2. Auflage: „verbindet, auszuüben".

einander in Ansehung seiner Gefühle mitzuteilen (*humanitas practica*), oder bloß in der Empfänglichkeit für das gemeinsame Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens (*humanitas aesthetica*), was die Natur selbst gibt, gesetzt werden. Das erstere ist frei und wird daher teilnehmend genannt (*communio sentiendi libe-*
[457] *ralis*)[a] und gründet sich auf praktische Vernunft; | das zweite ist unfrei (*communio sentiendi illiberalis, servilis*)[b] und kann mitteilend (wie die der Wärme oder ansteckender Krankheiten), auch Mitleidenschaft heißen: weil sie sich unter nebeneinander lebenden Menschen natürlicherweise verbreitet. Nur zu dem ersten gibt's Verbindlichkeit.

Es war eine erhabene Vorstellungsart des Weisen, wie ihn sich der Stoiker dachte, wenn er ihn sagen ließ: Ich wünsche mir einen Freund, nicht der mir in Armut, Krankheit, in der Gefangenschaft usw. Hilfe leiste, sondern, damit ich ihm beistehen und einen Menschen retten könne; und gleichwohl spricht ebenderselbe Weise, wenn sein Freund nicht zu retten ist, zu sich selbst: Was geht's mich an? d. i. er verwarf die Mitleidenschaft.

In der Tat, wenn ein anderer leidet und ich mich durch seinen Schmerz, dem ich doch nicht abhelfen kann, auch (vermittelst der Einbildungskraft) anstecken lasse, so leiden ihrer zwei; obzwar das Übel eigentlich (in der Natur) nur einen trifft. Es kann aber unmöglich Pflicht sein, die Übel in der Welt zu vermehren, mithin auch nicht aus Mitleid wohlzutun; wie denn dieses auch eine beleidigende Art des Wohltuns sein würde, indem es ein Wohlwollen ausdrückt, was sich auf den Unwürdigen bezieht und Barmherzigkeit genannt wird[c]) und[d]) unter Menschen, welche mit ihrer Würdigkeit glücklich zu sein eben nicht prahlen dürfen, respektiv gegeneinander gar nicht vorkommen sollte.

a) 2. Aufl.: „*libera*".

b) 2. Aufl.: „*communio sentiendi necessaria*".

c) 2. Aufl.: „wie dann auch eine beleidigende Art des Wohltuns, Barmherzigkeit genannt, die ein Wohlwollen ausdrückt" usw.

d) „und" Zusatz Vorländers.

§ 35.

Obzwar aber Mitleid und so auch Mitfreude mit anderen zu haben, an sich selbst nicht Pflicht ist, so ist es doch tätige Teilnehmung an ihrem Schicksale, und zu dem Ende also indirekte Pflicht, die mitleidigen natürlichen (ästhetischen) Gefühle in uns zu kultivieren und sie als so viele Mittel zur Teilnehmung aus moralischen Grundsätzen und dem ihnen gemäßen Gefühl zu benutzen[a]). — So ist es Pflicht: nicht die Stellen, wo sich Arme befinden, denen das Notwendigste abgeht, zu umgehen[b]), sondern sie aufzusuchen, nicht[c]) die Krankenstuben oder die Gefängnisse der Schuldner und dergl. zu fliehen, um dem schmerzhaften Mitgefühl, dessen man sich nicht erwehren könne, auszuweichen: weil dieses doch einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe ist, dasjenige zu tun, was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde.

Kasuistische Fragen. [458]

Würde es mit dem Wohl der Welt überhaupt nicht besser stehen, wenn alle Moralität der Menschen nur auf Rechtspflichten, doch mit der größten Gewissenhaftigkeit eingeschränkt, das Wohlwollen aber unter die Adiaphora gezählt würde? Es ist nicht so leicht zu übersehen, welche Folge es auf die Glückseligkeit der Menschen haben dürfte. Aber in diesem Falle würde es doch wenigstens an einer großen moralischen Zierde der Welt, nämlich der Menschenliebe, fehlen, welche also für sich, auch ohne die Vorteile (der Glückseligkeit) zu berechnen, die Welt als ein schönes moralisches Ganze in ihrer ganzen Vollkommenheit darzustellen erfordert wird.

Dankbarkeit ist eigentlich nicht Gegenliebe des Verpflichteten gegen den Wohltäter, sondern Achtung vor demselben. Denn der allgemeinen Nächstenliebe

a) 2. Aufl.: „so ist doch tätige Teilnehmung an ihrem Schicksale Pflicht, und zu dem Ende also die mitleidigen ... zu benutzen, wenigstens indirekte Pflicht".

b) 1. Aufl.: „umzugehen".

c) „nicht" Zusatz der 2. Auflage.

kann und muß Gleichheit der Pflichten zum Grunde gelegt werden; in der Dankbarkeit aber steht der Verpflichtete um eine Stufe niedriger als sein Wohltäter. Sollte das nicht die Ursache so mancher Undankbarkeit sein, nämlich der Stolz, einen über sich zu sehen[a]); der Widerwille, sich nicht in völlige Gleichheit (was die Pflichtverhältnisse betrifft) mit ihm setzen zu können?

Von den der Menschenliebe gerade *(contrarie)* entgegengesetzten Lastern des Menschenhasses.

§ 36.

Sie machen die abscheuliche Familie des Neides, der Undankbarkeit und der Schadenfreude aus. — Der Haß ist aber hier nicht offen und gewalttätig, sondern geheim und verschleiert, welches zu der Pflichtvergessenheit gegen seinen Nächsten noch Niederträchtigkeit hinzutut und so zugleich die Pflicht gegen sich selbst verletzt.

a) Der Neid *(livor)* als Hang, das Wohl anderer mit Schmerz wahrzunehmen, obzwar dem seinigen dadurch kein Abbruch geschieht, der, wenn er zur Tat (jenes Wohl zu schmälern) ausschlägt, qualifizierter Neid, sonst aber nur Mißgunst *(invidentia)* heißt, ist doch nur eine indirekt-bösartige Gesinnung, nämlich ein Unwille, unser eigen Wohl durch das Wohl anderer in Schatten gestellt zu sehen, weil wir den Maßstab desselben nicht in dessen innerem Wert, sondern nur
[459] in der Vergleichung mit | dem Wohl anderer zu schätzen und diese Schätzung zu versinnlichen wissen. — Daher spricht man auch wohl von einer beneidungswürdigen Eintracht und Glückseligkeit in einer Ehe oder Familie usw.; gleich als ob es in manchen Fällen erlaubt wäre, jemanden zu beneiden. Die Regungen des Neides liegen also in der Natur des Menschen, und nur der Ausbruch derselben macht sie zu dem scheußlichen Laster einer grämischen, sich

a) 2. Aufl.: „Sollte also nicht die Ursache so mancher Undankbarkeit der Stolz, einen nicht über sich sehen zu wollen".

selbst folternden und auf Zerstörung des Glückes anderer, wenigstens dem Wunsche nach, gerichteten Leidenschaft, ist mithin der Pflicht des Menschen gegen sich selbst sowohl als gegen andere entgegengesetzt.

b) *Undankbarkeit* gegen seinen Wohltäter, welche, wenn sie gar soweit geht, seinen Wohltäter zu hassen, *qualifizierte Undankbarkeit*, sonst aber bloß *Unerkenntlichkeit* heißt, ist ein zwar im öffentlichen Urteile höchst verabscheutes Laster, gleichwohl ist der Mensch desselben wegen so berüchtigt, daß man es nicht für unwahrscheinlich hält, man könne sich durch erzeigte Wohltaten wohl gar einen Feind machen. — Der Grund der Möglichkeit eines solchen Lasters liegt in der mißverstandenen Pflicht gegen sich selbst, die Wohltätigkeit anderer, weil sie uns Verbindlichkeit gegen sie auferlegt, nicht zu bedürfen und aufzufordern, sondern lieber die Beschwerden des Lebens selbst zu ertragen, als andere damit zu belästigen, mithin dadurch bei ihnen in Schulden (Verpflichtung) zu kommen: weil wir dadurch auf die niedere Stufe des Beschützten gegen seinen Beschützer zu geraten fürchten; welches der echten Selbstschätzung (auf die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person stolz zu sein) zuwider ist. Daher Dankbarkeit gegen die, die uns im Wohltun *unvermeidlich* zuvorkommen mußten, (gegen Vorfahren im Angedenken oder gegen Eltern) freigebig, die aber gegen Zeitgenossen nur kärglich, ja, um dieses Verhältnis der Ungleichheit unsichtbar zu machen, wohl gar das Gegenteil derselben bewiesen wird. — Dieses ist aber alsdann ein die Menschheit empörendes Laster, nicht bloß des *Schadens* wegen, den ein solches Beispiel Menschen überhaupt zuziehen muß, von fernerer Wohltätigkeit abzuschrecken (denn diese können mit echt moralischer Gesinnung eben in der Verschmähung alles solchen Lohns ihrem Wohltun nur einen desto größeren inneren moralischen Wert setzen): sondern weil die Menschenliebe hier gleichsam auf den Kopf gestellt und der Mangel der Liebe gar in die Befugnis, den Liebenden zu hassen, verunedelt wird.

c) Die *Schadenfreude*, welche das gerade Umgekehrte der Teilnehmung ist, ist der menschlichen

[460] Natur auch nicht fremd; wiewohl, wenn | sie soweit geht, das Übel oder Böse[a]) selbst bewirken zu helfen, sie als *qualifizierte Schadenfreude* den Menschenhaß sichtbar macht und in ihrer Gräßlichkeit erscheint. Sein Wohlsein und selbst sein Wohlverhalten stärker zu fühlen, wenn Unglück oder Verfall anderer in Skandale gleichsam als die Folie unserem eigenen Wohlstande untergelegt wird, um diesen in ein desto helleres Licht zu stellen, ist freilich nach Gesetzen der Einbildungskraft, nämlich des Kontrastes, in der Natur gegründet. Aber über die Existenz solcher das allgemeine Weltbeste zerstörenden *Enormitäten* unmittelbar sich zu freuen, mithin dergleichen Ereignisse auch wohl zu wünschen, ist ein geheimer Menschenhaß und das gerade Widerspiel der Nächstenliebe, die uns als Pflicht obliegt. — Der *Übermut* anderer bei ununterbrochenem Wohlergehen, und der *Eigendünkel* im Wohlverhalten (eigentlich aber nur im Glück, der Verleitung zum öffentlichen Laster noch immer entwischt zu sein), welches beides der eigenliebige Mensch sich zum Verdienst anrechnet, bringen diese feindselige Freude hervor, die der Pflicht nach dem Prinzip der Teilnehmung[b]) (des ehrlichen Chremes beim Terenz): „Ich bin ein Mensch; alles, was Menschen widerfährt, das trifft auch mich“, gerade entgegengesetzt ist.

Von dieser Schadenfreude ist die süßeste und noch dazu mit dem Schein des größten Rechts, ja wohl gar der Verbindlichkeit (als Rechtsbegierde), den Schaden anderer auch ohne eigenen Vorteil sich zum Zweck zu machen, die *Rachbegierde*.

Eine jede das Recht eines Menschen kränkende Tat verdient Strafe, wodurch das Verbrechen an dem Täter *gerächt* (nicht bloß der zugefügte Schaden ersetzt) wird. Nun ist aber Strafe nicht ein Akt der Privatautorität des Beleidigten, sondern eines von ihm unterschiedenen Gerichtshofes, der den Gesetzen eines *Oberen* über alle, die demselben unterworfen sind, Effekt gibt, und wenn wir die Menschen (wie es in

a) 1. Aufl.: „Böses“.

b) Die 2. Auflage hat nach „Teilnehmung“ den Zusatz „der Maxime“ und die folgenden Worte ohne Klammer.

der Ethik notwendig ist) in einem rechtlichen Zustande, aber nach bloßen Vernunftgesetzen, (nicht nach bürgerlichen) betrachten, so hat niemand die Befugnis, Strafen zu verhängen und von Menschen erlittene Beleidigung zu rächen, als der, welcher auch der oberste moralische Gesetzgeber ist, und dieser allein (nämlich Gott) kann sagen: „Die Rache ist mein; ich will vergelten." Es ist also Tugendpflicht, nicht allein selbst bloß aus Rache, die Feindseligkeit anderer nicht mit Haß zu erwidern, sondern selbst nicht einmal den Weltrichter zur Rache aufzufordern; teils weil der Mensch von eigener Schuld genug auf sich sitzen hat, um der Verzeihung | selbst sehr zu bedürfen, teils und [461]
zwar vornehmlich, weil keine Strafe, von wem es auch sei, aus Haß verhängt werden darf. — Daher ist Versöhnlichkeit *(placabilitas)* Menschenpflicht; womit doch die schlaffe[a]) Duldsamkeit der Beleidigungen *(ignava*[b]) *iniuriarum patientia)* nicht verwechselt werden muß, als Verzichtleistung[c]) auf harte *(rigorosa)* Mittel, um der fortgesetzten Beleidigung anderer vorzubeugen; denn das wäre Wegwerfung seiner Rechte unter die Füße anderer und Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

Anmerkung.

Alle Laster, welche selbst die menschliche Natur hassenswert machen würden, wenn man sie (als qualifiziert) in der Bedeutung von Grundsätzen nehmen wollte, sind inhuman, objektiv betrachtet, aber doch menschlich, subjektiv erwogen; d. i. wie die Erfahrung uns unsere Gattung kennen lehrt. Ob man also zwar einige derselben in der Heftigkeit des Abscheues teuflisch nennen möchte, sowie ihr Gegenstück Engelstugend genannt werden könnte: so sind beide Begriffe doch nur Ideen von einem Maximum, als Maßstab zum Behuf der Vergleichung des Grades der Moralität

a) 1. Aufl.: „sanfte".
b) 1. Aufl.: „*mitis*" (die 2. Aufl. hat: „*ignave*").
c) 1. Aufl.: „Entsagung".

gedacht, indem man dem Menschen seinen Platz im Himmel oder der Hölle anweiset, ohne aus ihm ein Mittelwesen, was weder den einen dieser Plätze noch den anderen einnimmt, zu machen. Ob es Haller, mit seinem „zweideutig Mittelding von Engeln und von Vieh" besser getroffen habe, mag hier unausgemacht bleiben. Aber das Halbieren in einer Zusammenstellung heterogener Dinge führt auf gar keinen bestimmten Begriff, und zu diesem kann uns in der Ordnung der Wesen nach ihrem uns unbekannten Klassenunterschiede nichts hinleiten. Die erstere Gegeneinanderstellung (von Engelstugend und teuflischem Laster) ist Übertreibung. Die zweite, obzwar Menschen leider! auch in viehische Laster fallen, berechtigt doch nicht, eine zu ihrer Spezies gehörige Anlage dazu ihnen beizulegen, so wenig als die Verkrüppelung einiger Bäume im Walde ein Grund ist, sie zu einer besonderen Art von Gewächsen zu machen.

[462]

Zweiter Abschnitt.

Von den Tugendpflichten gegen andere Menschen aus der ihnen gebührenden Achtung.

§ 37.

Mäßigung in Ansprüchen überhaupt, d. i. freiwillige Einschränkung der Selbstliebe eines Menschen durch die Selbstliebe anderer, heißt Bescheidenheit. Der Mangel dieser Mäßigung (Unbescheidenheit)[a] in Ansehung der Würdigkeit[b]), von anderen geliebt zu werden, die Eigenliebe *(philautia)*. Die Unbescheidenheit der Forderung aber[c]), von anderen geachtet zu werden, ist der Eigendünkel *(arrogantia)*. Achtung, die ich für andere trage, oder die ein anderer von mir fordern kann *(observantia aliis praestanda)*, ist also die Anerkennung einer Würde *(dignitas)* an anderen Menschen, d. i. eines Werts, der keinen

a) 2. Aufl.: „oder die Unbescheidenheit".
b) 2. Aufl.: „Forderung".
c) 2. Aufl.: „aber in der Forderung".

Preis hat, kein Äquivalent, wogegen das Objekt der Wertschätzung *(aestimii)* ausgetauscht werden könnte. — Die Beurteilung eines Dinges als eines solchen, das keinen Wert hat, ist die Verachtung.

§ 38.

Ein jeder Mensch hat rechtmäßigen Anspruch auf Achtung von seinen Nebenmenschen, und wechselseitig ist er dazu auch gegen jeden anderen verbunden.

Die Menschheit selbst ist eine Würde; denn der Mensch kann von keinem Menschen (weder von anderen noch sogar von sich selbst) bloß als Mittel, sondern muß jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden, und darin besteht eben seine Würde (die Persönlichkeit), dadurch er sich über alle anderen Weltwesen, die nicht Menschen sind und doch gebraucht werden können, mithin über alle Sachen erhebt. Gleichwie er also sich selbst für keinen Preis weggeben kann (welches der Pflicht der Selbstschätzung widerstreiten würde), so kann er auch nicht der ebenso notwendigen Selbstschätzung anderer als Menschen entgegenhandeln, d. i. er ist verbunden, die Würde der Menschheit an jedem anderen Menschen praktisch anzuerkennen; mithin ruht auf ihm eine Pflicht, die sich auf die jedem anderen Menschen notwendig zu erzeigende Achtung bezieht.

§ 39. [463]

Andere verachten *(contemnere)*, d. i. ihnen die dem Menschen überhaupt schuldige Achtung weigern, ist auf alle Fälle pflichtwidrig; denn es sind Menschen. Sie vergleichungsweise mit anderen innerlich geringschätzen *(despicatui habere)* ist zwar bisweilen unvermeidlich, aber die äußere Bezeigung der Geringschätzung ist doch Beleidigung. — Was gefährlich ist, ist kein Gegenstand der Verachtung, und so ist es auch nicht der Lasterhafte; und wenn die Überlegenheit über die Angriffe desselben mich berechtigt zu sagen: ich verachte jenen, so bedeutet das nur soviel als: es ist keine Gefahr dabei, wenn ich gleich gar keine Verteidigung gegen ihn veranstaltete, weil er sich in seiner Verworfenheit selbst darstellt. Nichts-

destoweniger kann ich selbst dem Lasterhaften als Menschen nicht alle Achtung versagen, die ihm wenigstens in der Qualität eines Menschen nicht entzogen werden kann; ob er zwar durch seine Tat sich derselben unwürdig macht. So kann es schimpfliche, die Menschheit selbst entehrende Strafen geben (wie das Vierteilen, von Hunden zerreißen lassen, Nasen und Ohren abschneiden), die nicht bloß dem Ehrliebenden (der auf Achtung anderer Anspruch macht, was ein jeder tun muß) schmerzhafter sind[a]) als der Verlust der Güter und des Lebens, sondern auch dem Zuschauer Schamröte abjagen, zu einer Gattung zu gehören, mit der man so verfahren darf.

Anmerkung.

Hierauf gründet sich eine Pflicht der Achtung für den Menschen selbst im logischen Gebrauch seiner Vernunft: die Fehltritte derselben nicht unter dem Namen der Ungereimtheit, des abgeschmackten Urteils u. dgl. zu rügen, sondern vielmehr vorauszusetzen, daß in demselben[b]) doch etwas Wahres sein müsse, und dieses herauszusuchen; dabei aber auch zugleich den trüglichen Schein (das Subjektive der Bestimmungsgründe des Urteils, was durch ein Versehen für objektiv gehalten wurde) aufzudecken und so, indem man die Möglichkeit zu irren erklärt, ihm doch die Achtung für seinen Verstand zu erhalten. Denn spricht man seinem Gegner in einem gewissen Urteile durch jene Ausdrücke allen Verstand ab, wie will man ihn dann darüber verständigen, daß er geirrt habe? — Ebenso ist es auch mit dem Vorwurf des Lasters bewandt, welcher nie zur völligen Verachtung und Absprechung alles moralischen Werts des Lasterhaften ausschlagen[c]) muß: weil er nach dieser

a) 2. Aufl.: „die nicht bloß dem Bestraften (der noch auf Achtung muß) durch diese Entehrung schmerzhafter sind".

b) sc. dem abgeschmackten Urteil.

c) 2. Aufl.: „Verachtung des Lasterhaften ausschlagen, nie ihm allen moralischen Wert absprechen".

Hypothese auch | nie gebessert werden könnte; [464]
welches mit der Idee eines Menschen, der als solcher (als moralisches Wesen) nie alle Anlage zum Guten einbüßen kann, unvereinbar ist.

§ 40.

Die Achtung vor dem Gesetze, welche subjektiv als moralisches Gefühl bezeichnet wird, ist mit dem Bewußtsein seiner Pflicht einerlei. Ebendarum ist auch die Bezeigung der Achtung vor dem Menschen als moralischen (seine Pflicht höchstschätzenden)[a] Wesen selbst eine Pflicht, die andere gegen ihn haben, und ein Recht, worauf er den Anspruch nicht aufgeben kann. — Man nennt diesen Anspruch Ehrliebe, deren Phänomen im äußeren Betragen Ehrbarkeit *(honestas externa)*, der Verstoß dawider aber Skandal heißt: ein Beispiel der Nichtachtung derselben, das Nachfolge bewirken dürfte; welches zu geben zwar höchst pflichtwidrig, aber am bloß Widersinnischen *(paradoxon)*, sonst an sich Guten zu nehmen[b], ein Wahn (da man das Nichtgebräuchliche auch für nicht erlaubt hält) und[c] ein der Tugend gefährlicher und verderblicher Fehler ist. — Denn die schuldige Achtung für andere ein Beispiel gebende Menschen kann nicht bis zur blinden Nachahmung (da der Gebrauch, *mos*, zur Würde eines Gesetzes erhoben wird) ausarten; als welche Tyrannei der Volkssitte der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider sein würde.

§ 41.

Die Unterlassung der bloßen Liebespflichten ist Untugend *(peccatum)*. Aber die Unterlassung der Pflicht, die aus der schuldigen Achtung für jeden Menschen überhaupt hervorgeht, ist Laster *(vitium)*. Denn durch die Verabsäumung der ersteren wird kein Mensch beleidigt; durch die Unterlassung aber der

a) 2. Aufl.: „hochschätzenden".

b) 2. Aufl.: „pflichtwidrig, hingegen an dem, was bloß als Abweichung von der gemeinen Vernunft auffallend *(paradoxon)*, sonst aber an sich gut ist, solches zu nehmen".

c) „und" Zusatz der 2. Auflage.

zweiten geschieht dem Menschen Abbruch in Ansehung seines gesetzmäßigen Anspruchs. — Die erstere Übertretung ist das Pflichtwidrige des Widerspiels *(contrarie oppositum virtutis)*. Was aber nicht allein keine moralische Zutat ist, sondern sogar den Wert derjenigen, die sonst dem Subjekt zugute kommen würde, aufhebt, ist Laster.

Ebendarum werden auch die Pflichten gegen den Nebenmenschen aus der ihm gebührenden Achtung nur
[465] negativ ausgedrückt, d. i. diese | Tugendpflicht wird nur indirekt (durch das Verbot des Widerspiels)[a] ausgedrückt werden.

Von den die Pflichten der Achtung für andere Menschen verletzenden Lastern.

Diese Laster sind: A. der Hochmut, B. das Afterreden und C. die Verhöhnung.

A.

Der Hochmut.

§ 42.

Der Hochmut *(superbia* und, wie dieses Wort es ausdrückt, die Neigung, immer oben zu schwimmen), ist eine Art von Ehrbegierde *(ambitio)*, nach welcher wir anderen Menschen ansinnen, sich selbst in Vergleichung mit uns gering zu schätzen, und ist also ein der Achtung, worauf jeder Mensch gesetzmäßigen Anspruch machen kann, widerstreitendes Laster.

Er ist vom **Stolz** *(animus elatus)* als Ehrliebe, d. i. Sorgfalt, seiner Menschenwürde in Vergleichung mit anderen nichts zu vergeben (der daher auch mit dem Beiwort des edeln belegt zu werden pflegt), unterschieden; denn der Hochmut verlangt von anderen eine Achtung, die er ihnen doch verweigert. — Aber dieser Stolz selbst wird doch zum Fehler und Beleidigung, wenn er auch bloß ein Ansinnen an andere ist, sich mit seiner Wichtigkeit zu beschäftigen.

a) 2. Aufl.: „Gegenteils“.

Daß der Hochmut, welcher gleichsam eine Bewerbung des Ehrsüchtigen um Nachtreter ist, und denen verächtlich zu begegnen er sich berechtigt glaubt, *ungerecht* und der schuldigen Achtung für Menschen überhaupt widerstreitend sei; daß er *Torheit* d. i. Eitelkeit im Gebrauch der Mittel zu etwas, was in einem gewissen Verhältnisse gar nicht den Wert hat, um Zweck zu sein; ja daß er sogar *Narrheit*, d. i. ein beleidigender Unverstand sei, sich solcher Mittel, die an anderen gerade das Widerspiel seines Zwecks hervorbringen müssen, zu bedienen (denn dem Hochmütigen weigert ein jeder um desto mehr seine Achtung, je bestrebter er sich danach bezeigt), — dies alles ist für sich klar. Weniger möchte | doch angemerkt worden [466] sein, daß der Hochmütige jederzeit im Grunde seiner Seele *niederträchtig* ist. Denn er würde anderen nicht ansinnen, sich selbst in Vergleichung mit ihm gering zu halten, fände er nicht bei sich, daß, wenn ihm das Glück umschlüge, er es gar nicht hart finden würde, nun seinerseits auch zu kriechen und auf alle Achtung anderer Verzicht zu tun.

B.

Das Afterreden.

§ 43.

Die üble Nachrede *(obtrectatio)* oder das Afterreden, worunter ich nicht die *Verleumdung* *(contumelia)*, eine *falsche*, vor Recht zu ziehende Nachrede, sondern bloß die unmittelbare, auf keine besondere Absicht angelegte Neigung verstehe, etwas der Achtung für andere Nachteiliges ins Gerücht zu bringen, ist der schuldigen Achtung gegen die Menschheit überhaupt zuwider: weil jedes gegebene Skandal diese Achtung, auf welcher doch der Antrieb zum Sittlichguten beruht, schwächt und soviel möglich gegen sie ungläubisch macht.

Die geflissentliche *Verbreitung* *(propalatio)* desjenigen die Ehre eines anderen Schmälernden, was[a])

a) 2. Aufl.: „desjenigen, was . . . schmälert, wenn es".

auch nicht zur öffentlichen Gerichtsbarkeit gehört, es mag übrigens auch wahr sein[a]), ist Verringerung der Achtung für die Menschheit überhaupt, um endlich auf unsere Gattung selbst den Schatten der Nichtswürdigkeit zu werfen und Misanthropie (Menschenscheu) oder Verachtung zur herrschenden Denkungsart zu machen, oder sein moralisches Gefühl durch den öfteren Anblick derselben abzustumpfen und sich daran zu gewöhnen. Es ist also Tugendpflicht, statt einer hämischen Lust an der Bloßstellung der Fehler anderer, um sich dadurch die Meinung, gut, wenigstens nicht schlechter als alle anderen Menschen zu sein, zu sichern, den Schleier der Menschenliebe nicht bloß durch Milderung unserer Urteile, sondern auch durch Verschweigung derselben über die Fehler anderer zu werfen: weil Beispiele der Achtung, welche uns andere[b]) geben, auch die Bestrebung rege machen können, sie gleichmäßig zu verdienen. — Um deswillen ist die Ausspähungssucht der Sitten anderer *(allotrioepiscopia)* auch für sich selbst schon ein beleidigender Vorwitz der Menschenkunde, welchem jedermann sich mit Recht als Verletzung der ihm schuldigen Achtung widersetzen kann.

[467] C.

Die Verhöhnung.

§ 44.

Die leichtfertige Tadelsucht und der Hang, andere zum Gelächter bloßzustellen, die Spottsucht, um die Fehler eines anderen zum unmittelbaren Gegenstande seiner Belustigung zu machen, ist Bosheit, und von dem Scherz, der Vertraulichkeit unter Freunden, sie[c]) nur zum Schein als Fehler, in der Tat aber als Vorzüge des Muts, bisweilen auch außer der Regel der Mode zu sein, zu belachen (welches dann kein

a) 2. Aufl.: „gesetzt, daß es übrigens auch wahr wäre".
b) 2. Aufl.: „wir anderen".
c) Statt „sie" hat die 2. Auflage deutlicher: „gewisse Sonderbarkeiten".

Hohnlachen ist), gänzlich unterschieden. Wirkliche Fehler aber oder, gleich als ob sie wirklich wären, angedichtete, welche die Person ihrer verdienten Achtung zu berauben abgezweckt sind, dem Gelächter bloßzustellen, und der Hang dazu, die bittere Spottsucht *(spiritus causticus)*, hat etwas von teuflischer Freude an sich, und ist darum eben eine desto härtere Verletzung der Pflicht der Achtung gegen andere Menschen.

Hiervon ist doch die scherzhafte, wenngleich spottende Abweisung der beleidigenden Angriffe eines Gegners mit Verachtung *(retorsio iocosa)* unterschieden, wodurch der Spötter (oder überhaupt ein schadenfroher, aber kraftloser Gegner) gleichmäßig verspottet wird, und rechtmäßige Verteidigung der Achtung, die er von jenem fordern kann. Wenn aber der Gegenstand eigentlich kein Gegenstand für den Witz, sondern ein solcher ist, an welchem die Vernunft notwendig ein moralisches Interesse nimmt, so ist es, der Gegner mag noch soviel Spötterei ausgestoßen, hierbei aber auch selbst zugleich noch soviel Blößen zum Belachen gegeben haben, der Würde des Gegenstandes und der Achtung für die Menschheit angemessener, dem Angriffe entweder gar keine oder eine mit Würde und Ernst geführte Verteidigung entgegenzusetzen.

Anmerkung.

Man wird wahrnehmen, daß unter dem vorhergehenden Titel nicht sowohl Tugenden angepriesen, als vielmehr die ihnen entgegenstehenden Laster getadelt werden; das liegt aber schon in dem Begriffe der Achtung, sowie wir sie gegen andere Menschen zu beweisen verbunden sind, welche nur eine negative Pflicht ist. — Ich bin nicht verbunden, andere (bloß als Menschen betrachtet), zu verehren, d. i. ihnen positive Hochachtung zu beweisen. Alle Achtung, zu der ich von Natur verbunden bin, ist die vor dem Gesetz | überhaupt [468]
(reverere legem), und dieses[a]), nicht aber andere

a) Hinter „dieses" setzt die 2. Auflage hinzu: „auch in Beziehung auf andere Menschen zu befolgen".

Menschen überhaupt zu verehren *(reverentia adversus hominem)* oder hierin ihnen etwas zu leisten, ist allgemeine und unbedingte Menschenpflicht gegen andere, welche als die ihnen ursprünglich schuldige Achtung *(observantia debita)* von jedem gefordert werden kann.

Die verschiedene anderen zu beweisende Achtung nach Verschiedenheit der Beschaffenheit der Menschen oder ihrer zufälligen Verhältnisse, nämlich der des Alters, des Geschlechts, der Abstammung, der Stärke oder Schwäche, oder gar des Standes und der Würde, welche zum Teil auf beliebigen Anordnungen beruhen, darf in metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre nicht ausführlich dargestellt und klassifiziert werden, da es hier nur um die reinen Vernunftprinzipien derselben zu tun ist.

Zweites Hauptstück.

Von den ethischen Pflichten der Menschen gegeneinander in Ansehung ihres Zustandes.

§ 45.

Diese (Tugendpflichten) können zwar in der reinen Ethik keinen Anlaß zu einem besonderen Hauptstück im System derselben geben; denn sie enthalten nicht Prinzipien der Verpflichtung der Menschen als solcher gegeneinander und können also von den metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre eigentlich nicht einen Teil abgeben; sondern sind nur, nach Verschiedenheit der Subjekte der[a]) Anwendung des Tugendprinzips (dem Formale nach) auf in der Erfahrung vorkommende Fälle (das Materiale), modifizierte Regeln, weshalb sie auch, wie alle empirischen Einteilungen, keine gesichert-vollständige Klassifikation zulassen. Indessen, gleichwie von der Metaphysik der Natur zur Physik ein Überschritt, der seine besonderen Regeln hat, verlangt wird: so wird der

a) Görland: „durch".

Metaphysik der Sitten ein Ähnliches mit Recht angesonnen: nämlich durch Anwendung reiner Pflichtprinzipien auf Fälle der Erfahrung jene gleichsam zu schematisieren und zum moralisch-praktischen Gebrauch fertig darzulegen. — Welches Verhalten also gegen Menschen, z. B. in der moralischen Reinigkeit ihres Zustandes oder in ihrer Verdorbenheit; welches im kultivierten oder rohen Zustande; was den Gelehrten [469] oder Ungelehrten, und jenen im Gebrauch ihrer Wissenschaft als umgänglichen (geschliffenen) oder in ihrem Fach unumgänglichen Gelehrten (Pedanten), pragmatischen oder mehr auf Geist und Geschmack ausgehenden; welches nach Verschiedenheit der Stände, des Alters, des Geschlechts, des Gesundheitszustandes, des der Wohlhabenheit oder Armut usw. zukomme[a]): das gibt nicht so vielerlei Arten der ethischen Verpflichtung (denn es ist nur eine, nämlich die der Tugend überhaupt), sondern nur Arten der Anwendung (Porismen)[b]) ab; die also nicht als Abschnitte der Ethik und Glieder der Einteilung eines Systems (das *a priori* aus einem Vernunftbegriffe hervorgehen muß), aufgeführt, sondern nur angehängt werden können. — Aber eben diese Anwendung gehört zur Vollständigkeit der Darstellung desselben.

Beschluß der Elementarlehre.

Von der innigsten Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundschaft.

§ 46.

Freundschaft (in ihrer Vollkommenheit betrachtet) ist die Vereinigung zweier Personen durch

a) 2. Aufl.: „welches im kultivierten oder rohen Zustande zu beobachten sei; welches Verhalten dem Gelehrten oder Ungelehrten gezieme, und welches den im Gebrauch seiner Wissenschaft als umgänglichen (geschliffenen), oder in seinem Fach unumgänglichen Gelehrten (Pedanten), den pragmatischen ausgehenden Gelehrten charakterisiere; welches nach Armut usw. zu beobachten sei".

b) = Folgesätzen.

gleiche wechselseitige Liebe und Achtung. — Man sieht leicht, daß sie ein Ideal der Teilnehmung und Mitteilung an dem Wohl eines jeden dieser durch den moralisch guten Willen Vereinigten sei, und wenn es auch nicht das ganze Glück des Lebens bewirkt, die Aufnahme desselben in ihre beiderseitige Gesinnung die Würdigkeit enthalte, glücklich zu sein, mithin daß Freundschaft unter Menschen[a]) Pflicht derselben ist. — Daß aber Freundschaft eine bloße (aber doch praktisch-notwendige) Idee, in der Ausübung zwar unerreichbar, aber doch danach (als einem Maximum der guten Gesinnung gegeneinander) zu streben, von der Vernunft aufgegebene, nicht etwa gemeine, sondern ehrenvolle Pflicht sei[b]), ist leicht zu ersehen. Denn wie ist es für den Menschen in Verhältnis zu seinem Nächsten möglich, die *Gleichheit* eines der dazu erforderlichen Stücke ebenderselben Pflicht (z. B. des wechselseitigen Wohlwollens) in dem einen mit ebenderselben Gesinnung im anderen auszumitteln, noch mehr aber, welches[c]) Verhältnis das Gefühl aus der einen Pflicht zu dem aus der anderen (z. B. das aus dem Wohlwollen zu dem aus der Achtung) in derselben
[470] Person habe, und ob, wenn die eine | in der *Liebe* inbrünstiger ist, sie nicht ebendadurch in der *Achtung* des anderen etwas einbüße, sodaß beiderseitig Liebe und Hochschätzung subjektiv schwerlich in das Ebenmaß des Gleichgewichts gebracht werden wird[d]), welches doch zur Freundschaft erforderlich ist? — Denn man kann jene als Anziehung, diese als Abstoßung betrachten,

a) 2. Aufl.: „Menschen zu suchen".

b) 2. Aufl.: „Daß aber, obwohl nach Freundschaft als einem Maximum der guten Gesinnung gegeneinander zu streben eine von der Vernunft aufgegebene, nicht etwa gemeine, sondern ehrenvolle Pflicht ist, dennoch eine vollkommene Freundschaft eine bloße, aber doch praktisch notwendige Idee, in jeder Ausübung unerreichbar sei".

c) 2. Aufl.: „auszumitteln, oder, was noch mehr ist, zu erforschen, welches".

d) 2. Aufl.: „einbüße? Wie läßt sich also erwarten, daß von beiden Seiten Liebe und Hochschätzung subjektiv in das Ebenmaß des Gleichgewichts gebracht werden solle".

sodaß[a]) das Prinzip der ersteren Annäherung gebietet, das der zweiten sich einander in geziemendem Abstande zu halten fordert; welche Einschränkung der Vertraulichkeit[b]) durch die Regel: daß auch die besten Freunde sich untereinander nicht gemein machen sollen, ausgedrückt, eine Maxime enthält, die nicht bloß dem Höheren gegen den Niedrigen, sondern auch umgekehrt gilt. Denn der Höhere fühlt, ehe man es sich versieht, seinen Stolz gekränkt, und will die Achtung des Niedrigen etwa für einen Augenblick aufgeschoben, nicht aber aufgehoben wissen, welche aber, einmal verletzt, innerlich unwiderbringlich verloren ist; wenngleich die äußere Bezeichnung derselben (das Zeremoniell) wieder in den alten Gang gebracht wird.

Freundschaft in ihrer Reinigkeit oder Vollständigkeit als erreichbar (zwischen Orestes und Pylades, Theseus und Pirithous) gedacht, ist das Steckenpferd der Romanschreiber; wogegen Aristoteles sagt: Meine lieben Freunde, es gibt keinen Freund! Folgende Anmerkungen können[c]) auf die Schwierigkeiten derselben aufmerksam machen.

Moralisch erwogen, ist es freilich Pflicht, daß ein Freund dem anderen seine Fehler bemerklich mache; denn das geschieht ja zu seinem Besten, und es ist also Liebespflicht. Seine andere Hälfte aber sieht hierin einen Mangel der Achtung, die er von jenem erwartete, und zwar, daß er entweder darin schon gefallen sei, oder, da er von dem anderen beobachtet und insgeheim kritisiert wird, beständig Gefahr läuft, in den Verlust seiner Achtung zu fallen[d]); wie dann selbst, daß er beobachtet und gemeistert werden solle, ihm schon für sich selbst beleidigend zu sein dünken wird.

a) 1. Aufl.: „und wenn“.

b) 2. Aufl.: „eine Einschränkung der Vertraulichkeit, welche“.

c) 2. Aufl.: „Auch können noch folgende Anmerkungen“.

d) 2. Aufl.: „und glaubt entweder darin schon gesunken zu sein, oder fürchtet wenigstens, da er von dem anderen beobachtet und insgeheim kritisiert wird, immer die Gefahr, seine Achtung zu verlieren“.

Ein Freund in der Not, wie erwünscht ist er nicht; wohl zu verstehen, wenn er ein tätiger, mit eigenem Aufwande hilfreicher Freund ist! Aber es ist doch auch eine große Last, sich an anderer ihrem Schicksal angekettet und mit fremdem Bedürfnis beladen zu fühlen. — Die Freundschaft kann also nicht eine auf wechselseitigen Vorteil abgezweckte Verbindung, sondern diese muß rein moralisch sein, und der Beistand, auf den jeder von beiden von dem anderen im Falle der Not rechnen darf, muß nicht als Zweck und Bestimmungsgrund zu derselben, — dadurch würde er die Achtung des anderen Teils verlieren —, sondern [471] kann nur als | äußere Bezeichnung des inneren, herzlich gemeinten Wohlwollens, ohne es doch auf die Probe, als die immer gefährlich ist, ankommen zu lassen, gemeint sein, indem ein jeder großmütig den anderen dieser Last zu überheben, sie für sich allein zu tragen, ja ihm sie gänzlich zu verhehlen bedacht ist, sich aber immer doch damit schmeicheln kann, daß im Falle der Not er auf den Beistand des anderen sicher würde rechnen können. Wenn aber einer von dem anderen eine Wohltat annimmt, so kann er wohl vielleicht auf Gleichheit in der Liebe, aber nicht in der Achtung rechnen, denn er sieht sich offenbar eine Stufe niedriger, verbindlich zu sein und nicht gegenseitig verbinden zu können. — Freundschaft ist, bei der Süßigkeit der Empfindung des bis zum Zusammenschmelzen in eine Person sich annähernden wechselseitigen Besitzes, doch zugleich etwas so Zartes *(teneritas amicitiae)*, daß, wenn man sie auf Gefühlen[a]) beruhen läßt und dieser wechselseitigen Mitteilung und Ergebung nicht Grundsätze oder feste[b]), das Gemeinmachen verhütende und die Wechselliebe durch Forderungen der Achtung einschränkende Regeln unterlegt, sie keinen Augenblick vor Unterbrechungen sicher ist; dergleichen unter unkultivierten Personen gewöhnlich sind, ob sie zwar darum eben nicht immer Trennung bewirken (denn Pöbel schlägt sich und Pöbel verträgt sich); sie können voneinander nicht lassen, aber sich

a) 1. Aufl.: „Gefühle".
b) „feste" Zusatz der 2. Aufl.

auch nicht untereinander einigen, weil das Zanken selbst ihnen Bedürfnis ist, um die Süßigkeit der Eintracht in der Versöhnung zu schmecken. — Auf alle Fälle aber kann die Liebe in der Freundschaft nicht *Affekt* sein; weil dieser in der Wahl blind und in der Fortsetzung verrauchend ist.

§ 47.

Moralische Freundschaft (zum Unterschiede von der ästhetischen) ist das völlige Vertrauen zweier Personen in wechselseitiger Eröffnung ihrer geheimen Urteile und Empfindungen, soweit sie mit beiderseitiger Achtung gegeneinander bestehen kann.

Der Mensch ist ein für die Gesellschaft bestimmtes (obzwar doch auch ungeselliges) Wesen, und in der Kultur des gesellschaftlichen Zustandes fühlt er mächtig das Bedürfnis, sich anderen zu *eröffnen* (selbst ohne etwas dabei zu beabsichtigen); anderseits aber auch durch die Furcht vor dem Mißbrauch, den andere von dieser Aufdeckung seiner Gedanken machen dürften, beengt und gewarnt, sieht er sich daher genötigt, einen guten Teil seiner Urteile (vornehmlich über andere Menschen) in sich selbst zu | *verschließen*. [472] Er möchte sich gern darüber mit irgend jemand unterhalten, wie er über die Menschen, mit denen er umgeht, wie er über die Regierung, Religion usw. denkt; aber er darf es nicht wagen; teils weil der andere, der sein Urteil behutsam zurückhält, davon zu seinem Schaden Gebrauch machen, teils, was die Eröffnung seiner eigenen Fehler betrifft, der andere die seinigen verhehlen und er so in der Achtung dieselbe einbüßen würde[a]), wenn er sich ganz offenherzig gegen ihn darstellte.

Findet er also einen, der Verstand hat, bei dem er in Ansehung jener Gefahr gar nicht besorgt sein

a) 2. Aufl.: „weil andere, indem sie ihr Urteil behutsam zurückhalten, davon zu seinem Schaden Gebrauch machen könnten. Er möchte auch wohl anderen seine Mängel und Fehler eröffnen; aber er muß fürchten, daß der andere die seinigen verhehlen, und er so in der Achtung desselben einbüßen möchte“.

darf, sondern dem er sich mit völligem Vertrauen eröffnen kann, der überdem auch eine mit der seinigen übereinstimmende Art, die Dinge zu beurteilen an sich hat[a]), so kann er seinen Gedanken Luft machen; er ist mit seinen Gedanken nicht völlig allein wie im Gefängnis, sondern genießt eine Freiheit, die er in dem großen Haufen entbehrt, wo er sich in sich selbst verschließen muß. Ein jeder Mensch hat Geheimnisse und darf sich nicht blindlings anderen anvertrauen; teils wegen der unedeln Denkungsart der meisten, davon einen ihm nachteiligen Gebrauch zu machen, teils wegen des Unverstandes mancher in der Beurteilung und Unterscheidung dessen, was sich nachsagen läßt oder nicht (der Indiskretion): welche Eigenschaften zusammen in einem Subjekt anzutreffen selten ist[b]) *(rara avis in terris, nigroque simillima cygno)*[c]); zumal da die engste Freundschaft es verlangt, daß dieser verständige und vertraute Freund zugleich verbunden ist, ebendasselbe ihm anvertraute Geheimnis[d]) einem anderen, für ebenso zuverlässig gehaltenen ohne des ersteren[e]) ausdrückliche Erlaubnis nicht mitzuteilen.

Diese[f]) (bloß moralische) Freundschaft ist kein Ideal, sondern (der schwarze Schwan) existiert wirklich hin und wieder in seiner Vollkommenheit; jene aber mit den Zwecken anderer Menschen sich, obzwar aus Liebe, belästigende (pragmatische)[g]) kann weder die Lauterkeit noch die verlangte Vollständigkeit haben, die zu einer genau bestimmenden Maxime erforderlich

a) 2. Aufl.: „Findet er also einen Menschen, der gute Gesinnung und Verstand hat, sodaß er ihm, ohne jene Gefahr besorgen zu dürfen, sein Herz mit völligem Vertrauen aufschließen kann, und der überdem in der Art die Dinge zu beurteilen mit ihm übereinstimmt".

b) 2. Aufl.: „oder der Indiskretion. Nun ist es aber äußerst selten, jene Eigenschaften . . . anzutreffen".

c) [Ein seltener Vogel auf Erden, ganz wie ein schwarzer Schwan].

d) 2. Aufl.: „sich verbunden erachte, ein ihm anvertrautes Geheimnis".

e) 2. Aufl.: „des ersteren, der es ihm anvertraute".

f) 2. Aufl.: „Indes ist doch die".

g) sc. „Freundschaft", was die 2. Auflage hinzusetzt.

ist, und ist ein Ideal des Wunsches, das im Vernunftbegriffe keine Grenzen kennt, in der Erfahrung aber doch immer sehr begrenzt werden muß.

Ein Menschenfreund überhaupt aber (d. i. ein Freund[a]) der ganzen Gattung) ist der, welcher an dem Wohl aller Menschen ästhetischen Anteil (der Mitfreude) nimmt und es nie ohne inneres Bedauern stören wird. Doch ist der Ausdruck eines Freundes der Menschen noch von etwas engerer Bedeutung als der des bloß Menschenliebenden (Philanthrop).[b]) Denn | in jenem ist auch die Vorstellung und Beherzigung [473] der Gleichheit unter Menschen, mithin die Idee, dadurch selbst verpflichtet zu werden, indem man andere durch Wohltun verpflichtet, enthalten; gleichsam als Brüder unter einem allgemeinen Vater, der aller Glückseligkeit will.[c]) — Denn das Verhältnis des Beschützers als Wohltäters zu dem Beschützten als Dankpflichtigen ist zwar ein Verhältnis der Wechselliebe, aber nicht der Freundschaft: weil die schuldige Achtung beider gegeneinander nicht gleich ist. Die Pflicht, als Freund den Menschen wohlzuwollen (eine notwendige Herablassung) und die Beherzigung derselben dient dazu, vor dem Stolz zu verwahren, der die Glücklichen anzuwandeln pflegt, welche das Vermögen wohlzutun besitzen.

Zusatz.

Von den Umgangstugenden *(virtutes homileticae).*

§ 48.

Es ist Pflicht sowohl gegen sich selbst als auch gegen andere, mit seinen sittlichen Vollkommenheiten untereinander Verkehr zu treiben *(officium commercii, sociabilitas)*, sich nicht zu isolieren *(separatistam agere)*; zwar sich einen unbeweglichen Mittelpunkt seiner

a) „ein Freund" Zusatz der 2. Auflage.

b) 2. Aufl : „als der des Philanthropen, die Menschen bloß liebenden Menschen".

c) 2. Aufl.: „wobei man alle Menschen als Brüder unter einem . . will, sich vorstellt".

Grundsätze zu machen, aber diesen um sich gezogenen Kreis doch auch als einen, der den Teil von einem allbefassenden der weltbürgerlichen Gesinnung ausmacht, anzusehen[a]); nicht eben um das Weltbeste als Zweck zu befördern, sondern nur die Mittel, die indirekt dahin führen, die Annehmlichkeit in der Gesellschaft, die Verträglichkeit, die wechselseitige Liebe und Achtung (Leutseligkeit und Wohlanständigkeit, *humanitas aesthetica et decorum*) zu kultivieren[b]), und so der Tugend die Grazien beizugesellen; welches zu bewerkstelligen, selbst Tugendpflicht ist.

Dies sind zwar nur Außenwerke oder Beiwerke (*parerga*), welche einen schönen tugendähnlichen Schein geben, der auch nicht betrügt, weil ein jeder weiß, wofür er ihn annehmen muß. Es ist zwar nur Scheidemünze, befördert[c]) aber doch das Tugendgefühl selbst durch die Bestrebung, diesen Schein der Wahrheit so nahe wie möglich zu bringen, in der Zugänglichkeit, der Gesprächigkeit, der Höflichkeit, Gastfreiheit, Gelindigkeit (im Widersprechen, ohne zu zan-
[474] ken), insgesamt als bloßen Manieren des Verkehrs mit geäußerten Verbindlichkeiten, dadurch man zugleich andere verbindet[d]), die[e]) also doch zur Tugendgesinnung hinwirken; indem sie die Tugend wenigstens beliebt machen.

Es fragt sich aber hierbei: ob man auch mit Lasterhaften Umgang pflegen dürfe? Die Zusammenkunft mit ihnen kann man nicht vermeiden, man müßte denn sonst aus der Welt gehen; und selbst unser Urteil über sie ist nicht kompetent. — Wo aber das Laster ein Skandal, d. i. ein öffentlich gegebenes Beispiel der

a) 2. Aufl.: „als einen Teil eines allbefassenden Kreises der weltbürgerlichen Gesinnung anzusehen“.

b) 1. Aufl.: „sondern nur die wechselseitige, die indirekt dahin führt, die Annehmlichkeit in derselben, die Verträglichkeit . . . kultivieren“.

c) 2. Aufl.: „Sie gelten nur als Scheidemünze, befördern“.

d) 2. Aufl.: „zanken, welche insgesamt als bloße Manieren des Verkehrs durch geäußerte Verbindlichkeiten, zugleich andere verbinden“.

e) „die“ Zusatz Natorps (Menzers).

Verachtung strenger Pflichtgesetze ist, mithin Ehrlosigkeit bei sich führt: da muß, wenngleich das Landesgesetz es nicht bestraft, der Umgang, der bis dahin stattfand, abgebrochen oder soviel möglich gemieden werden: weil die fernere Fortsetzung desselben die Tugend um alle Ehre bringt und sie für jeden zu Kauf stellt, der reich genug ist, um den Schmarotzer durch die Vergnügungen der Üppigkeit zu bestechen.

Verachtung strenger Pflichtgesetze ist, mithin Ehrlosigkeit bei sich führt: da muß, wenn gleich das Landesgesetz es nicht bestraft, der Umgang, der bis dahin stattfand, abgebrochen oder soviel möglich gemieden werden; weil die fortgesetzte Fortsetzung desselben die Tugend um alle Ehre bringt und sie für jeden zu Kauf stellt, der reich genug ist, um den Schmarotzer durch die Vergnügungen der Üppigkeit zu bestechen.

II.

Ethische Methodenlehre.

Der [477]

ethischen Methodenlehre

Erster Abschnitt.

Die ethische Didaktik.

§ 49.

Daß Tugend erworben werden müsse (nicht angeboren sei), liegt, ohne sich deshalb auf anthropologische Kenntnisse aus der Erfahrung berufen zu dürfen, schon in dem Begriffe derselben. Denn das sittliche Vermögen des Menschen wäre nicht Tugend, wenn es nicht durch die *Stärke* des Vorsatzes in dem Streit mit so mächtigen entgegenstehenden Neigungen hervorgebracht wäre. Sie ist das Produkt aus der reinen praktischen Vernunft, sofern diese im Bewußtsein ihrer Überlegenheit (aus Freiheit) über jene die Obermacht gewinnt.

Daß sie könne und müsse *gelehrt* werden, folgt schon daraus, daß sie nicht angeboren ist; die Tugendlehre ist also eine *Doktrin*. Weil aber durch die bloße Lehre, wie man sich verhalten solle, um dem Tugendbegriffe angemessen zu sein, die Kraft zur Ausübung der Regeln noch nicht erworben wird, so meinten die Stoiker hiermit nur, die Tugend könne nicht durch bloße Vorstellungen der Pflicht, durch Ermahnungen (paränetisch) *gelehrt*, sondern sie müsse durch Versuche der Bekämpfung des inneren Feindes im Menschen (asketisch) kultiviert, *geübt* werden; denn man *kann* nicht alles sofort, was man *will*, wenn man nicht vorher seine Kräfte versucht und geübt hat, wozu aber freilich die *Entschließung* auf einmal vollständig genommen werden muß: weil die Gesin-

nung *(animus)* sonst bei einer Kapitulation mit dem Laster, um es allmählich zu verlassen, an sich unlauter und selbst lasterhaft sein[a]), mithin auch keine Tugend (als die auf einem einzigen Prinzip beruht) hervorbringen könnte.

[478] § 50.

Was nun die doktrinale Methode betrifft (denn methodisch muß eine jede wissenschaftliche Lehre sein, sonst wäre der Vortrag tumultuarisch): so kann sie auch nicht fragmentarisch, sondern muß systematisch sein, wenn die Tugendlehre eine Wissenschaft vorstellen soll. — Der Vortrag aber kann entweder akroamatisch, da alle anderen, welchen er geschieht[b]), bloße Zuhörer sind, oder erotematisch sein, wo der Lehrer das, was er seine Jünger lehren will, ihnen abfragt; und diese erotematische Methode ist wiederum entweder die, da er es ihrer Vernunft, die dialogische Lehrart, oder bloß ihrem Gedächtnisse abfragt, die katechetische Lehrart. Denn wenn jemand der Vernunft des anderen etwas abfragen will, so kann es nicht anders als dialogisch, d. i. dadurch geschehen, daß Lehrer und Schüler einander wechselseitig fragen und antworten. Der Lehrer leitet durch Fragen den Gedankengang seines Lehrjüngers, dadurch daß er die Anlage zu gewissen Begriffen in demselben durch vorgelegte Fälle bloß entwickelt (er ist die Hebamme seiner Gedanken); der Lehrling, welcher hierbei inne wird, daß er selbst zu denken vermöge, veranlaßt durch seine Gegenfragen (über Dunkelheit oder den eingeräumten Sätzen entgegenstehende Zweifel), daß der Lehrer nach dem *docendo discimus* selbst lernt, wie er gut fragen müsse. (Denn es ist eine an die Logik ergehende, noch nicht genugsam beherzigte Forderung: daß sie auch Regeln an die Hand gebe, wie man zweckmäßig suchen solle, d. i. nicht immer bloß für bestimmende, sondern auch für vorläufige Urteile *(iudicia praevia)*,

a) 2. Aufl.: „sein würde".
b) 2. Aufl.: „an welche er gerichtet wird".

durch die man auf Gedanken gebracht wird; eine Lehre, die selbst dem Mathematiker zu Erfindungen ein Fingerzeig sein kann und die von ihm auch oft angewandt wird.)

§ 51.

Das erste und notwendigste *doktrinale* Instrument der Tugendlehre für den noch rohen Zögling ist ein moralischer *Katechismus*. Dieser muß vor dem Religionskatechismus hergehen und kann nicht bloß als Einschiebsel in die Religionslehre mit verwebt, sondern muß abgesondert, als ein für sich bestehendes Ganze, vorgetragen werden; denn nur durch rein moralische Grundsätze kann der Überschritt von der Tugendlehre zur Religion getan werden, weil dieser ihre Bekenntnisse sonst unlauter sein würden. — Daher haben gerade die würdigsten und größten Theologen An | stand [479] genommen, für die statutarische Religionslehre einen Katechismus abzufassen und sich zugleich für ihn zu verbürgen; da man doch glauben sollte, es wäre das Kleinste, was man aus dem großen Schatz ihrer Gelehrsamkeit zu erwarten berechtigt wäre.

Dagegen hat ein *moralischer* Katechismus, als Grundlehre der Tugendpflichten, keine solche Bedenklichkeit oder Schwierigkeit, weil er aus der gemeinen Menschenvernunft (seinem Inhalte nach) entwickelt werden kann und nur den didaktischen Regeln der ersten Unterweisung (der Form nach) angemessen werden darf. Das formale Prinzip eines solchen Unterrichts aber verstattet zu diesem Zweck nicht die sokratisch-*dialogische* Lehrart, weil der Schüler nicht einmal weiß, wie er fragen soll; der Lehrer ist also allein der Fragende. Die Antwort aber, die er aus der Vernunft des Lehrlings methodisch auslockt, muß in bestimmten, nicht leicht zu verändernden Ausdrücken abgefaßt und aufbewahrt, mithin seinem *Gedächtnis* anvertraut werden: als worin die *katechetische Lehrart* sich sowohl von der *dogmatischen*[a]) (da der Lehrer allein spricht) als auch der *dialogischen* (da beide Teile einander fragend und antwortend sind), unterscheidet.

a) 2. Aufl.: „*akroamatischen*".

§ 52.

Das experimentale (technische) Mittel der Bildung der Tugend ist das gute Beispiel[a]) an dem Lehrer selbst (von exemplarischer Führung zu sein) und das warnende an anderen; denn Nachahmung ist dem noch ungebildeten Menschen die erste Willensbestimmung zu Annehmung von Maximen, die er sich in der Folge macht. — Die Angewöhnung oder Abgewöhnung[b]) ist die Begründung einer beharrlichen Neigung ohne alle Maximen, durch die öftere Befriedigung derselben, und ist ein Mechanismus der Sinnesart statt eines Prinzips der Denkungsart (wobei das Verlernen in der Folge schwerer wird als das Erlernen). — Was aber die Kraft des Exempels (es sei zum Guten oder Bösen), betrifft, was sich dem Hange zur Nach-
[480] ahmung oder Warnung darbietet*), so kann das, | was uns andere geben, keine Tugendmaxime begründen. Denn diese besteht gerade in der subjektiven Autonomie der praktischen Vernunft eines jeden Menschen, mithin, daß nicht anderer Menschen Verhalten, sondern das Gesetz uns zur Triebfeder dienen müsse. Daher wird der Erzieher seinem verunarteten Lehrling nicht sagen: Nimm ein Exempel an jenem guten (ordentlichen, fleißigen) Knaben! denn das wird jenem nur zur Ursache dienen, diesen zu hassen, weil er durch

*) Beispiel, ein deutsches Wort, was man gemeiniglich für Exempel als ihm gleichgeltend braucht, ist mit diesem nicht von einerlei Bedeutung. Woran ein Exempel nehmen und zur Verständlichkeit eines Ausdrucks ein Beispiel anführen, sind ganz verschiedene Begriffe. Das Exempel ist ein besonderer Fall von einer praktischen Regel, sofern diese die Tunlichkeit oder Untunlichkeit einer Handlung vorstellt. Hingegen ein Beispiel ist nur das Besondere *(con-*
[480] *cretum)* als unter dem Allgemeinen nach Begriffen *(abstractum)* enthalten vorgestellt, und bloß theoretische Darstellung eines Begriffs[c]).

a) 2. Aufl.: „Exempel".
b) „oder Abgewöhnung" fehlt in der 2. Auflage.
c) Diese Anmerkung steht in der 2. Auflage hinter dem Worte „Beispiel" (Zeile 3).

ihn in ein nachteiliges Licht gestellt wird. Das gute Exempel (der exemplarische Wandel) soll nicht als Muster, sondern nur zum Beweise der Tunlichkeit des Pflichtmäßigen dienen. Also nicht die Vergleichung mit irgend einem anderen Menschen (wie er ist), sondern mit der Idee (der Menschheit), wie er sein soll, also mit dem Gesetz, muß dem Lehrer das nie fehlende Richtmaß seiner Erziehung an die Hand geben.

Anmerkung.

Bruchstücke eines moralischen Katechismus.

Der Lehrer = L. fragt der Vernunft seines Schülers = S. dasjenige ab, was er ihn lehren will, und wenn dieser etwa nicht die Frage zu beantworten wüßte = 0, so legt er sie ihm (seine Vernunft leitend) in den Mund.[a])

1. Lehrer. Was ist dein größtes, ja dein ganzes Verlangen im Leben?

Schüler (schweigt).

Lehrer. Daß es dir alles[b]) und immer nach Wunsch und Willen gehe.

2. Wie nennt man einen solchen Zustand? Schüler (schweigt). Lehrer. Man nennt ihn Glückseligkeit (das beständige Wohlergehen, vergnügtes Leben, völlige Zufriedenheit mit seinem Zustande).

3. Lehrer. Wenn du nun alle Glückseligkeit (die in der Welt möglich ist) in deiner Hand hättest, würdest du sie alle für dich behalten oder sie auch deinen Nebenmenschen mitteilen?

Schüler. Ich würde sie mitteilen, andere auch glücklich und zufrieden machen.

4. Lehrer. Das beweist nun wohl, daß du noch so ziemlich ein gutes Herz hast; laß aber

a) In der 2. Aufl. steht statt 0 (Null) „schweigt", statt L. Der Lehrer, statt S. Der Schüler, was wir akzeptieren. Im übrigen ist die Verteilung der Absätze eine etwas andere.

b) 2. Aufl.: „in allem".

sehen, ob du dabei auch guten *Verstand* zeigest. — Würdest du wohl dem Faulenzer weiche Polster [481] verschaffen, damit | er im süßen Nichtstun sein Leben dahinbringe, oder dem Trunkenbolde es an Wein, und was sonst zur Berauschung gehört, nicht ermangeln lassen, dem Betrüger eine einnehmende Gestalt und Manieren geben, um andere zu überlisten, oder dem Gewalttätigen Kühnheit und starke Faust, um andere überwältigen zu können? Das sind ja soviel Mittel, die ein jeder sich wünscht, um nach seiner Art glücklich zu sein.

Schüler. Nein, das nicht.

5. *Lehrer.* Du siehst also: daß, wenn du auch alle Glückseligkeit in deiner Hand und dazu den besten Willen hättest, du jene doch nicht ohne Bedenken jedem, der zugreift, preisgeben, sondern erst untersuchen würdest, wiefern ein jeder der Glückseligkeit *würdig* wäre. — Für dich selbst aber würdest du doch wohl kein Bedenken haben, dich mit allem, was du zu deiner Glückseligkeit rechnest, zuerst zu versorgen?

Schüler. Ja.

Lehrer. Aber kommt dir da nicht auch die Frage in Gedanken, ob du wohl selbst auch der Glückseligkeit würdig sein mögest?

Schüler. Allerdings.

Lehrer. Das nun in dir, was nur nach Glückseligkeit strebt, ist die *Neigung*; dasjenige aber, was deine Neigung auf die Bedingung einschränkt, dieser Glückseligkeit zuvor würdig zu sein, ist deine *Vernunft*, und daß du durch deine Vernunft deine Neigung einschränken und überwältigen kannst, das ist die Freiheit deines Willens.

6. *Lehrer.* Um nun zu wissen, wie du es anfängst, um der Glückseligkeit teilhaftig und doch auch nicht unwürdig zu werden, dazu liegt die Regel und Anweisung ganz allein in deiner *Vernunft*; das heißt soviel als: du hast nicht nötig, diese Regel deines Verhaltens von der Erfahrung oder von anderen durch ihre Unterweisung abzulernen; deine eigene Vernunft lehrt und gebietet dir geradezu, was du zu tun hast. Z. B. wenn dir

ein Fall vorkommt, da du durch eine fein ausgedachte *Lüge* dir oder deinen Freunden einen großen Vorteil verschaffen kannst, ja noch dazu dadurch auch keinem anderen schadest, was sagt dazu deine Vernunft?

Schüler. Ich soll nicht lügen, der Vorteil für mich und meinen Freund mag so groß sein, wie er immer wolle. Lügen ist *niederträchtig* und macht den Menschen *unwürdig*, glücklich zu sein. — Hier ist eine unbedingte Nötigung durch ein Vernunftgebot (oder Verbot), dem ich gehorchen muß: wogegen alle meine Neigungen verstummen müssen.

Lehrer. Wie nennt man diese unmittelbar durch die Vernunft dem Menschen auferlegte | [482] Notwendigkeit, einem Gesetze derselben gemäß zu handeln?

Schüler. Sie heißt *Pflicht.*

Lehrer. Also ist dem Menschen die Beobachtung seiner Pflicht die allgemeine und einzige Bedingung der Würdigkeit, glücklich zu sein, und diese ist mit jener einunddasselbe.

7. *Lehrer.* Wenn wir uns aber auch eines solchen guten und tätigen Willens, durch den wir uns würdig (wenigstens nicht unwürdig) halten, glücklich zu sein, auch bewußt sind, können wir darauf auch die sichere Hoffnung gründen, dieser Glückseligkeit teilhaftig zu werden?

Schüler. Nein! darauf allein nicht; denn es steht nicht immer in unserem Vermögen, sie uns zu verschaffen, und der Lauf der Natur richtet sich auch nicht so von selbst nach dem Verdienst, sondern das Glück des Lebens (unsere Wohlfahrt überhaupt) hängt von Umständen ab, die bei weitem nicht alle in des Menschen Gewalt sind. Also bleibt unsere Glückseligkeit immer nur ein Wunsch, ohne daß, wenn nicht irgend eine andere Macht hinzukommt, dieser jemals Hoffnung werden kann.

8. *Lehrer.* Hat die Vernunft wohl Gründe für sich, eine solche, die Glückseligkeit nach Verdienst und Schuld der Menschen austeilende, über die ganze Natur gebietende und die Welt mit

höchster Weisheit regierende Macht als wirklich anzunehmen, d. i. an Gott zu glauben?

Schüler. Ja; denn wir sehen an den Werken der Natur, die wir beurteilen können, so ausgebreitete und tiefe Weisheit, die wir uns nicht anders als durch eine unaussprechlich große Kunst eines Weltschöpfers erklären können, von welchem wir uns denn auch, was die sittliche Ordnung betrifft, in der doch die höchste Zierde der Welt besteht, eine nicht minder weise Regierung zu versprechen Ursache haben: nämlich daß, wenn wir uns nicht selbst *der Glückseligkeit unwürdig* machen, welches durch Übertretung unserer Pflicht geschieht, wir auch hoffen können, ihrer *teilhaftig* zu werden.

In dieser Katechese, welche durch alle Artikel der Tugend und des Lasters durchgeführt werden muß, ist die größte Aufmerksamkeit darauf zu richten, daß das Pflichtgebot ja nicht auf die aus dessen Beobachtung für den Menschen, den es verbinden soll, ja selbst auch nicht einmal für andere fließenden Vorteile oder Nachteile, sondern ganz rein auf das sittliche Prinzip gegründet werde, der letzteren aber nur beiläufig, als an sich zwar entbehrlicher, aber für den Gaumen der von Natur Schwachen zu bloßen Vehikeln dienender Zusätze,
[483] Er | wähnung geschehe. Die *Schändlichkeit*, nicht die *Schädlichkeit* des Lasters (für den Täter selbst) muß überall hervorstechend dargestellt werden. Denn wenn die Würde der Tugend in Handlungen nicht über alles erhoben wird, so verschwindet der Pflichtbegriff selbst und zerrinnt in bloße pragmatische Vorschriften; da dann der Adel des Menschen in seinem eigenen Bewußtsein verschwindet, und er für einen Preis feil ist und zu Kauf steht, den ihm verführerische Neigungen anbieten.

Wenn dieses nun weislich und pünktlich nach Verschiedenheit der Stufen des Alters, des Geschlechts und des Standes, die der Mensch nach

und nach betritt, aus der eigenen Vernunft des Menschen entwickelt worden, so ist noch etwas, was den Beschluß machen muß, was die Seele inniglich bewegt und den Menschen auf eine Stelle setzt, wo er sich selbst nicht anders als mit der größten Bewunderung der ihm beiwohnenden ursprünglichen Anlagen betrachten kann, und wovon der Eindruck nie erlischt. — Wenn ihm nämlich beim Schlusse seiner Unterweisung seine Pflichten in ihrer Ordnung noch einmal summarisch vorerzählt (rekapituliert), wenn er bei jeder derselben darauf aufmerksam gemacht wird, daß alle Übel, Drangsale und Leiden des Lebens, selbst Bedrohung mit dem Tode, die ihn darüber, daß er seiner Pflicht treu gehorcht, treffen mögen, ihm doch das Bewußtsein, über sie alle erhoben und Meister zu sein, nicht rauben können, so liegt ihm nun die Frage ganz nahe: Was ist das in dir, was sich getrauen darf, mit allen Kräften der Natur in dir und um dich in Kampf zu treten und sie, wenn sie mit deinen sittlichen Grundsätzen in Streit kommen, zu besiegen? Wenn diese Frage, deren Auflösung das Vermögen der spekulativen Vernunft gänzlich übersteigt, und die sich dennoch von selbst einstellt, ans Herz gelegt wird, so muß selbst die Unbegreiflichkeit in diesem Selbsterkenntnisse der Seele eine Erhebung geben, die sie zum Heilighalten ihrer Pflicht nur desto stärker belebt, je mehr sie angefochten wird.

In dieser katechetischen Moralunterweisung würde es zur sittlichen Bildung von großem Nutzen sein, bei jeder Pflichtzergliederung einige kasuistische Fragen aufzuwerfen und die versammelten Kinder ihren Verstand versuchen zu lassen, wie ein jeder von ihnen die ihm vorgelegte verfängliche Aufgabe aufzulösen meinte. — Nicht allein, daß dieses eine der Fähigkeit des Ungebildeten am meisten angemessene [Kultur der V e r n u n f t [484]
ist (weil diese in Fragen, die, was Pflicht ist, betreffen, weit leichter entscheiden kann als in Ansehung der spekulativen) und so den Verstand der Jugend überhaupt zu schärfen die schicklichste

Art ist: sondern vornehmlich deswegen, weil es in der Natur des Menschen liegt, das zu lieben, worin und in dessen Bearbeitung er es bis zu einer Wissenschaft (mit der er nun Bescheid weiß) gebracht hat, und so der Lehrling durch dergleichen Übungen unvermerkt in das Interesse der Sittlichkeit gezogen wird.

Von der größten Wichtigkeit aber in der Erziehung ist es, den moralischen Katechismus nicht mit dem Religionskatechismus vermischt vorzutragen (zu amalgamieren), noch weniger ihn auf den ersteren folgen zu lassen; sondern jederzeit den ersteren und zwar mit dem größten Fleiße und Ausführlichkeit zur klarsten Einsicht zu bringen. Denn ohne dieses wird nachher aus der Religion nichts als Heuchelei, sich aus Furcht zu Pflichten zu bekennen und eine Teilnahme an derselben, die nicht im Herzen ist, zu lügen.

Zweiter Abschnitt.

Die ethische Asketik.

§ 53.

Die Regeln der Übung in der Tugend *(exercitiorum virtutis)* gehen auf die zwei Gemütsstimmungen hinaus, wackeren und fröhlichen Gemüts *(animus strenuus et hilaris)* in Befolgung ihrer Pflichten zu sein. Denn sie hat mit Hindernissen zu kämpfen, zu deren Überwältigung sie ihre Kräfte zusammennehmen muß, und zugleich manche Lebensfreuden zu opfern[a]), deren Verlust das Gemüt wohl bisweilen finster und mürrisch machen kann; was man aber nicht mit Lust, sondern bloß als Frohndienst tut, das hat für den, der hierin seiner Pflicht gehorcht, keinen inneren Wert und wird nicht geliebt, sondern die Gelegenheit ihrer Ausübung soviel möglich geflohen.

Die Kultur der Tugend, d. i. die moralische Asketik hat in Ansehung des Prinzips der rüstigen, muti-

a) 2. Aufl.: „aufzuopfern“.

gen und wackeren Tugendübung den Wahlspruch der Stoiker: Gewöhne dich, die zufälligen Lebensübel zu ertragen und die ebenso überflüssigen Ergötzlichkeiten zu entbehren *(assuesce incommodis et desuesce commoditatibus vitae)*.[a] Es ist eine | Art von Diätetik [485] für den Menschen, sich moralisch gesund zu erhalten. Gesundheit ist aber nur ein negatives Wohlbefinden, sie selber kann nicht gefühlt werden. Es muß etwas dazu kommen, was einen angenehmen Lebensgenuß gewährt und doch bloß moralisch ist. Das ist das jederzeit fröhliche Herz in der Idee des tugendhaften Epikur. Denn wer sollte wohl mehr Ursache haben, frohen Muts zu sein und nicht darin selbst eine Pflicht finden, sich in eine fröhliche Gemütsstimmung zu versetzen und sie sich habituell zu machen, als der, welcher sich keiner vorsätzlichen Übertretung bewußt und wegen des Verfalls in eine solche gesichert ist *(hic murus ahenëus esto etc.* Horat.)[b] Die Mönchsasketik hingegen, welche aus abergläubischer Furcht oder geheucheltem Abscheu an sich selbst mit Selbstpeinigung und Fleischeskreuzigung zu Werke geht, zweckt auch nicht auf Tugend, sondern auf schwärmerische Entsündigung ab, sich selbst Strafe aufzulegen und, anstatt sie moralisch (d. i. in Absicht auf die Besserung) zu bereuen, sie büßen zu wollen; welches bei einer selbstgewählten und an sich vollstreckten Strafe (denn die muß immer ein anderer auflegen) ein Widerspruch ist, und kann auch den Frohsinn, der die Tugend begleitet, nicht bewirken, vielmehr nicht ohne geheimen Haß gegen das Tugendgebot stattfinden. — Die ethische Gymnastik besteht also nur in der Bekämpfung der Naturtriebe, die das Maß erreicht[c]), über sie bei vorkommenden, der Moralität Gefahr drohenden Fällen Meister werden zu können; mithin die wacker und im Bewußtsein seiner wiedererworbenen Freiheit fröhlich macht. Etwas bereuen (welches bei der Rückerinnerung ehemaliger Übertretungen unvermeidlich, ja wobei diese Erinnerung nicht schwinden zu lassen, es sogar

a) 2. Aufl.: „*sustine et abstine*".
b) Horaz Epist. I, 1, 60 f.
c) 2. Aufl.: „es dahin bringt".

Pflicht ist) und sich eine Pönitenz auferlegen (z. B. das Fasten), nicht in diätetischer, sondern frommer Rücksicht, sind zwei sehr verschiedene moralisch gemeinte Vorkehrungen, von denen die letztere, welche freudenlos, finster und mürrisch ist, die Tugend selbst verhaßt macht und ihre Anhänger verjagt. Die Zucht (Disziplin), die der Mensch an sich selbst verübt, kann daher nur durch den Frohsinn, der sie begleitet, verdienstlich und exemplarisch werden.

[486] Beschluß.

Die Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott liegt außerhalb den Grenzen der reinen Moralphilosophie.

Protagoras von Abdera fing sein Buch mit den Worten an: „Ob Götter sind oder nicht sind, davon weiß ich nichts zu sagen.“*) Er wurde deshalb von den Atheniensern aus der Stadt und von seinem Landbesitz verjagt und seine Bücher vor der öffentlichen Versammlung verbrannt. *(Quinctiliani Inst. Orat. lib. 3. cap. 1.)* — Hierin taten ihm die Richter von Athen als Menschen zwar sehr unrecht; aber als Staatsbeamte und Richter verfuhren sie ganz rechtlich und konsequent; denn wie hätte man einen Eid schwören können, wenn es nicht öffentlich und gesetzlich, von hoher Obrigkeit wegen *(de par le Sénat),* befohlen wäre: daß es Götter gebe.**)

*) *„De diis, neque ut sint, neque ut non sint, habeo dicere“.*

**) Zwar hat späterhin ein großer moralisch-gesetzgebender Weise das Schwören als ungereimt und zugleich beinahe an Blasphemie grenzend ganz und gar verboten; allein in politischer Rücksicht glaubt man noch immer dieses mechanischen, zur Verwaltung der öffentlichen Gerechtigkeit dienlichen Mittels schlechterdings nicht entbehren zu können und hat milde Auslegungen ausgedacht, um jenem Verbot auszuweichen. — Da es eine Ungereimtheit wäre, im Ernst zu schwören, daß ein Gott sei (weil man diesen schon postuliert haben muß, um überhaupt nur schwören zu können), so bleibt noch die Frage: ob nicht

Diesen Glauben aber zugestanden und, daß Religionslehre ein integrierender Teil der allgemeinen Pflichtenlehre sei, eingeräumt, ist jetzt nun[a]) die Frage von der Grenzbestimmung der Wissenschaft, zu der sie gehört: ob sie als ein Teil der Ethik (denn vom Recht der Menschen gegeneinander kann hier nicht die Rede sein) angesehen, oder als ganz außerhalb der Grenzen einer rein-philosophischen Moral liegend müsse betrachtet werden. [487]

Das Formale aller Religion, wenn man sie so erklärt: sie sei „der Inbegriff aller Pflichten als *(instar)* göttlicher Gebote", gehört zur philosophischen Moral, indem dadurch nur die Beziehung der Vernunft auf die Idee von Gott, welche sie sich selber macht, ausgedrückt wird, und eine Religionspflicht wird alsdann noch nicht zur Pflicht gegen *(erga)* Gott als ein außer unserer Idee existierendes Wesen gemacht, indem wir hierbei von der Existenz desselben noch abstrahieren. — Daß alle Menschenpflichten diesem Formalen (der Beziehung derselben auf einen göttlichen, *a priori* gegebenen Willen) gemäß gedacht werden sollen, davon ist der Grund nur subjektiv-logisch. Wir können uns nämlich Verpflichtung (moralische Nötigung) nicht wohl anschaulich machen, ohne einen anderen und dessen Willen (von dem die allgemein gesetzgebende Vernunft nur der Sprecher ist), nämlich Gott, dabei zu denken.

ein Eid möglich und geltend sei, da man nur auf den Fall, daß ein Gott sei (ohne, wie Protagoras, darüber etwas auszumachen), schwöre. — In der Tat mögen wohl alle redlich und zugleich mit Besonnenheit abgelegten Eide in keinem anderen Sinne getan worden sein. — Denn daß einer sich erböte, schlechthin zu beschwören, daß ein Gott sei, scheint zwar kein bedenkliches Anerbieten zu sein, er mag ihn glauben oder nicht. Ist einer (wird der Betrüger sagen), so habe ich's getroffen; ist keiner, so zieht mich auch keiner zur Verantwortung, und ich bringe mich durch solchen Eid in keine Gefahr. — Ist denn aber keine Gefahr dabei, wenn ein solcher ist, auf einer vorsätzlichen und, selbst um Gott zu täuschen, angelegten Lüge betroffen zu werden?

a) Görland: „nur".

— — Allein diese Pflicht in Ansehung Gottes (eigentlich der Idee, welche wir uns von einem solchen Wesen machen) ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, d. i. nicht objektive, die Verbindlichkeit zur Leistung gewisser Dienste an einen anderen, sondern nur subjektive, zur Stärkung der moralischen Triebfeder in unserer eigenen gesetzgebenden Vernunft.

Was aber das Materiale der Religion, den Inbegriff der Pflichten gegen *(erga)* Gott, d. i. den ihm zu leistenden Dienst *(ad praestandum)* anlangt, so würde sie besondere, von der allgemein-gesetzgebenden Vernunft allein nicht ausgehende, von uns also nicht *a priori*, sondern nur empirisch erkennbare, mithin nur zur geoffenbarten Religion gehörende Pflichten als göttliche Gebote enthalten können; die also auch das Dasein dieses Wesens, nicht bloß die Idee von demselben in praktischer Absicht, nicht willkürlich voraussetzen, sondern als unmittelbar oder mittelbar in der Erfahrung gegeben darlegen müßte.[a]) Eine solche Religion aber würde, so gegründet sie sonst auch sein möchte, doch keinen Teil der reinen philosophischen Moral ausmachen.

Religion also, als Lehre der Pflichten gegen [488] Gott, liegt jenseit | aller Grenzen der rein-philosophischen Ethik hinaus, und das dient zur Rechtfertigung des Verfassers des Gegenwärtigen[b]), daß er zur Vollständigkeit derselben nicht, wie es sonst wohl gewöhnlich war, die Religion, in jenem Sinne gedacht, in die Ethik mit hineingezogen hat.

Es kann zwar von einer „Religion innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft", die aber nicht aus bloßer Vernunft abgeleitet, sondern zugleich auf Geschichts- und Offenbarungslehren gegründet ist, und die nur die Übereinstimmung der reinen praktischen Vernunft mit denselben (daß sie jener nicht widerstreiten[c])) enthält, die Rede sein. Aber alsdann ist sie auch nicht reine, sondern auf eine vorliegende Ge-

a) 1. Aufl.: „dargelegt werden könnte".
b) 2. Aufl.: „der gegenwärtigen" (sc. Ethik).
c) Kant: „widerstreite"; korr. Vorländer, oder „derselben . . . widerstreite"?

schichte *angewandte* Religionslehre, für welche in einer *Ethik* als reiner praktischen Philosophie kein Platz ist.

Schlußanmerkung.

Alle moralischen Verhältnisse vernünftiger Wesen, welche ein Prinzip der Übereinstimmung des Willens des einen mit dem des anderen enthalten, lassen sich auf *Liebe* und *Achtung* zurückführen und, sofern dies Prinzip praktisch ist, der Bestimmungsgrund des Willens in Ansehung der ersteren auf den *Zweck*, in Ansehung des zweiten auf das *Recht* des anderen. — Ist eines dieser Wesen ein solches, was lauter Rechte und keine Pflichten gegen das andere hat (Gott), hat mithin das andere gegen das erstere lauter Pflichten und keine Rechte, so ist das Prinzip des moralischen Verhältnisses zwischen ihnen *transzendent*, dagegen das der Menschen gegen Menschen, deren Wille gegeneinander wechselseitig einschränkend ist, ein *immanentes* Prinzip hat.

Den göttlichen Zweck in Ansehung des menschlichen Geschlechts (dessen Schöpfung und Leitung) kann man sich nicht anders denken als nur aus[a]) *Liebe*, d. i. daß er die *Glückseligkeit* des Menschen sei. Das Prinzip des Willens Gottes aber in Ansehung der schuldigen *Achtung* (Ehrfurcht), welche die Wirkungen der ersteren einschränkt, d. i. des göttlichen Rechts, kann kein anderes sein als das der *Gerechtigkeit*. Man könnte sich (nach Menschenart) auch so ausdrücken: Gott hat vernünftige Wesen erschaffen, gleichsam aus dem Bedürfnisse, etwas außer sich zu haben, was er lieben könne, oder auch von dem er geliebt werde. | Aber nicht allein ebenso groß, [489]
sondern noch größer (weil das Prinzip einschränkend ist) ist der Anspruch, den die göttliche *Gerechtigkeit* im Urteile unserer eigenen Vernunft und zwar als *strafende* an uns macht.

a) 2. Aufl.: „als Zwecke der".

— Denn Belohnung *(praemium, remuneratio gratuita)* bezieht sich gar nicht auf Gerechtigkeit gegen Wesen, die lauter Pflichten und keine Rechte gegen das andere haben, sondern bloß auf Liebe und Wohltätigkeit *(benignitas)*[a]; — noch weniger kann ein Anspruch auf Lohn *(merces)* bei einem solchen Wesen stattfinden, und eine belohnende Gerechtigkeit *(iustitia brabeutica)* ist im Verhältnis Gottes gegen Menschen ein Widerspruch.

Es ist aber doch in der Idee einer Gerechtigkeitsausübung eines Wesens, was über allen Abbruch an seinen Zwecken erhaben ist, etwas, was sich mit dem Verhältnis des Menschen zu Gott nicht wohl vereinigen läßt: nämlich der Begriff einer Läsion, welche an dem unumschränkten und unerreichbaren Weltherrscher begangen werden könne; denn hier ist nicht von den Rechtsverletzungen, die Menschen gegeneinander verüben, und worüber Gott als strafender Richter entscheide, sondern von der Verletzung, die Gott selber und seinem Recht widerfahren solle, die Rede; wovon der Begriff transzendent ist, d. i. über den Begriff aller Strafgerechtigkeit, wovon wir irgend ein Beispiel aufstellen können (d. i. der unter Menschen)[b], ganz hinaus liegt und überschwengliche Prinzipien enthält, die mit denen, welche wir in Erfahrungsfällen gebrauchen würden, gar nicht in Zusammenstimmung gebracht werden können, folglich für unsere praktische Vernunft gänzlich leer sind.

Die Idee einer göttlichen Strafgerechtigkeit wird hier personifiziert; es ist nicht ein besonderes richtendes Wesen, was sie ausübt (denn da würden Widersprüche desselben mit Rechtsprinzipien vorkommen), sondern die Gerechtigkeit gleich als

a) 2. Aufl.: „Denn Belohnung (. . . .) läßt sich von seiten des höchsten Wesens gar nicht aus Gerechtigkeit gegen Wesen, die . . . Rechte gegen jenes haben, sondern bloß aus Liebe . . . ableiten".

b) 2. Aufl.: „wie sie unter Menschen vorkömmt".

Substanz (sonst die ewige Gerechtigkeit genannt), die, wie das Fatum (Verhängnis) der alten philosophierenden Dichter, noch über dem Jupiter ist, spricht das Recht nach der eisernen, unablenkbaren Notwendigkeit aus, die für uns weiter unerforschlich ist. Hiervon jetzt einige Beispiele.

Die Strafe läßt (nach dem Horaz) den vor ihr stolz schreitenden Verbrecher nicht aus den Augen, sondern hinkt ihm unablässig nach, bis sie ihn ertappt. — Das unschuldig vergossene Blut schreit um Rache. — Das Verbrechen kann nicht ungerächt bleiben; trifft die | [490] Strafe nicht den Verbrecher, so werden es seine Nachkommen entgelten müssen; oder geschieht's nicht bei seinem Leben, so muß es in einem Leben nach dem Tode*) geschehen, welches ausdrücklich darum auch angenommen und gern geglaubt wird, damit der Anspruch der ewigen Gerechtigkeit ausgeglichen werde. — Ich will keine Blutschuld auf mein Land kommen lassen, dadurch daß ich einen boshaft mordenden Duellanten, für den ihr Fürbitte tut, begnadige, sagte einmal ein wohldenkender Landesherr. — Die Sündenschuld muß bezahlt werden, und sollte sich auch ein völlig Unschuldiger zum Sühnopfer hingeben (wo dann freilich die von ihm übernommenen Leiden eigentlich nicht Strafe — denn er hat selbst nichts verbrochen — heißen könnten); aus

*) Die Hypothese von einem künftigen Leben darf hier nicht einmal eingemischt werden, um jene drohende Strafe als vollständig in der Vollziehung vorzustellen. Denn der Mensch, seiner Moralität nach betrachtet, wird als übersinnlicher Gegenstand von einem übersinnlichen Richter, nicht nach Zeitbedingungen beurteilt; es ist nur von seiner Existenz die Rede. Sein Erdenleben, es sei kurz oder lang oder gar ewig, ist nur das Dasein desselben in der Erscheinung, und der Begriff der Gerechtigkeit bedarf keiner näheren Bestimmung; wie denn auch der Glaube an ein künftiges Leben eigentlich nicht vorausgeht, um die Strafgerechtigkeit an ihm ihre Wirkung sehen zu lassen, sondern vielmehr umgekehrt aus der Notwendigkeit der Bestrafung auf ein künftiges Leben die Folgerung gezogen wird.

welchem allen zu ersehen ist, daß es nicht eine die Gerechtigkeit verwaltende *Person* ist, der man diesen Verurteilungsspruch beilegt (denn die würde nicht so sprechen können, ohne anderen unrecht zu tun), sondern daß die bloße Gerechtigkeit als überschwengliches, einem übersinnlichen Subjekt angedachtes Prinzip, das Recht dieses Wesens bestimme; welches zwar dem *Formalen* dieses Prinzips gemäß ist, dem *Materialen* desselben aber, dem *Zweck*, welcher immer die *Glückseligkeit* der Menschen ist, widerstreitet. — Denn bei der etwaigen großen Menge der Verbrecher, die ihr Schuldenregister immer so fortlaufen lassen, würde die Strafgerechtigkeit den *Zweck* der Schöpfung nicht in der *Liebe* des Welturhebers (wie man sich doch denken muß), sondern in der strengen Befolgung des *Rechts* setzen (das Recht selbst zum Zweck machen, der in der *Ehre* Gottes gesetzt wird); welches, da das letztere (die Gerechtigkeit) nur die einschränkende Bedingung des ersteren (der Gütigkeit) ist, den Prinzipien der praktischen
[491] Vernunft zu | widersprechen scheint, nach welchem eine Weltschöpfung hätte unterbleiben müssen, die ein der Absicht ihres Urhebers, die nur Liebe zum Grunde haben kann, so widerstreitendes Produkt geliefert haben würde.

Man sieht hieraus: daß in der Ethik, als reiner praktischer Philosophie der inneren Gesetzgebung, nur die moralischen Verhältnisse des *Menschen* gegen den *Menschen* für uns begreiflich sind; was aber zwischen Gott und dem Menschen hierüber für ein Verhältnis obwalte, die Grenzen derselben gänzlich übersteigt und uns schlechterdings unbegreiflich ist; wodurch dann bestätigt wird, was oben behauptet ward: daß die Ethik sich nicht über die Grenzen der wechselseitigen Menschenpflichten[a]) erweitern könne.

a) 2. Aufl.: „der Menschenpflichten gegen sich selbst und andere Menschen".

Tafel
der Einteilung der Ethik.

I. Ethische Elementarlehre.

Erster Teil.

Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

Erstes Buch.

Von den vollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

Erstes Hauptstück.

Von der Pflicht des Menschen gegen sich selbst als animalisches Wesen.

Zweites Hauptstück.

Von der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, bloß als moralisches Wesen.

Erster Abschnitt.

Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst als angebornen Richter über sich selbst.

Zweiter Abschnitt.

Vom ersten Gebot aller Pflichten gegen sich selbst.

Episodischer Abschnitt.

Von der Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe in Ansehung der Pflichten gegen sich selbst.

Zweites Buch.

Von den unvollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst in Ansehung seines Zwecks.

Erster Abschnitt.

Von der Pflicht gegen sich selbst in Entwickelung und Vermehrung seiner Naturvollkommenheit.

Zweiter Abschnitt.

Von der Pflicht gegen sich selbst in Erhöhung seiner moralischen Vollkommenheit.

Der ethischen Elementarlehre
Zweiter Teil.
Von den ethischen Pflichten gegen andere.

Erstes Hauptstück.
Von den Pflichten gegen andere bloß als Menschen.

Erster Abschnitt.
Von der Liebespflicht gegen andere Menschen.

Zweiter Abschnitt.
Von der Pflicht der Achtung für andere.

Zweites Hauptstück.
Von der Pflicht gegen andere nach Verschiedenheit ihres Zustandes.

Beschluß der Elementarlehre.
Von der innigliche Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundschaft.

II. Ethische Methodenlehre.
Erster Abschnitt.
Ethische Didaktik.

Zweiter Abschnitt.
Ethische Asketik.

Beschluß der ganzen Ethik.

Register.

A. Personen-Register.

Achenwall 102 127.
Alten, die 312.
Aristoteles 247 282 283 A. 331.
Balmerino 161.
Beccaria 162.
Brown 5.
Büsching 184.
Cato 276.
Chesterfield 276.
Cicero 45.
Cochius 223.
Curtius 270.
Epikur 38 351.
[Friedrich d. Gr.] 270.
Garve 4.
Haller, Albr. von 232 304 320.
Hausen 6f. Anm.
Horaz 253 276 284 A. 351 357.
[Jesus] 352 A.
Juvenal 161.
Karl I., König von England 145 A.
Lavoisier 5.
Ludwig XVI. von Frankreich 145 A. 171.
Marsden 125.
Mendelssohn 86.
Nero 270.
Newton 16.
Nicolai 7.
Phaedrus 34.
Protagoras 352 353 A.
Quinctilian 352.
Rousseau 141 299.
Seneca 270.
Shaftesbury 8.
Smith, Adam 106.
Sokrates, sein Genius 227, seine Methode 213 257 343.
Stoiker, die 269 314 341 351.
Stuart, das Haus 161.
Terenz 318.
Ulpian 42.
Wolff, Chr. 7.

B. Sach-Register.

A.

Abbitte, gerichtliche 160.
Aberglaube 124f.
Abgaben 151, vgl. 150 152 f.
Achtung vor dem Sittengesetz 236 245 255 285 ff., als negativer Begriff 324 327, unterschieden von Liebe (w. s.) 303 305 311 320 ff. 355, mit Furcht verbunden 290.
Adel 155 f., eine temporäre

Zunftgenossenschaft 204f., innerer 348.
Adiaphora (sittlich gleichgültige Handlungen) 26.
Affekte 251f. 253, in der Freundschaft 333.
Aftermieter 195.
Afterreden 325f.
Allgemeinheit des Gesetzes 14 28 306ff., bloß induktive 17.
Allheit des Mannigfaltigen 226.
Amnestie 179.
Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe 295—297.
Ämter, bürgerliche 154f.
Amtseid 126.
Analytik transzendentale 56.
Angebot 199f.
Anlage, ursprüngliche, des Menschen zum Guten 294 323 349.
Anleihe 101 150.
Annehmung (Acceptation) eines Versprechens 100 112—117 199f.
Anschauung a priori 7 38 60 64 246, reine 12 Anm., reine a priori 37.
Anthropologie, moralische 18 225 249, vgl. 341.
Anthroponomie 249.
Antinomie betreffend den rechtlichen Besitz 63, betreffend die Pflichten des Menschen gegen sich selbst 262f.
Apathie 252f., moralische 253.
Apprehension (= Besitzergreifung) eines äußeren Gegenstandes, bes. des Bodens 69 74 75 80, erste 74, Befugnis dazu 76f., vgl. 86.
Aristokratie als Staatsform 167f.
Armenwesen 151f.
Art, Erhaltung der 265 271f.
Asketik, ethische 48 257 258 350—352, im Gegs. zur mönchischen 351, vgl. noch 341.
Ästhetik der Sitten 250, vgl. 296; ästhetische Vorbegriffe der Moral **241ff.**
Aufklärung, religiöse 154.
Aufruhr, Aufstand ist unberechtigt 144 148.
Aufsichtsrecht der Polizei 151, gegenüber den Kirchen 153.
Ausland 160f.
äußeres Mein und Dein s. d.; = Dasein an einem anderen Orte 61.
Auswanderung, Recht der 166.
Autokratie 167ff., sittliche 222f.
Autonomie des Staates 141, sittliche der Vernunft 222 344.
Autor, der 106f.
Autorität des Gesetzgebers 28.

B.

Bankerott 194.
Banknoten 104.
Barmherzigkeit, sittlich tadelnswert 314.
Barschaft 104.
Beamte s. Ämter.
Beerbung 111 **198—200.**
Begehrungsvermögen definiert 11, vgl. 13 187f. 274.
Begierde 13, = Streben, Ursache zu sein 188; sinnliche 252.
Begnadigungsrecht 165f.
Beispiel unterschieden von Exempel 344 A., gutes und böses 344f.; B. können nur erläutern, nicht beweisen 186.
Beiwohnung (eheliche) 94 191f. 273.
Bemächtigung = ursprüngliche Erwerbung (w. s.) 69f. 74f. 77; im Gegs. zum Vertrag 87

193 206, der obersten Gewalt 208.
Bescheidenheit 320.
Besitz definiert 51; B. überhaupt 61, im Gegs. zu Sitz 59 73, physischer (sinnlicher) und intellektueller (Vernunft-, bloß rechtlicher) Besitz 51f. **54—60** 66 69 75 80f. 86 190f. **200**, empirischer 52 54f. 56 62 63 66 75, erster 59 71, gemeinsamer und besonderer 79, neutraler 77, provisorischer und peremtorischer 66 79 135, ununterbrochener 197; seine Bearbeitung 76f. Privat- und Gesamtbesitz s. d.
Besitzakt 89 109f. 197.
Besitzer, ehrlicher 197.
Besitzergreifung s. Apprehension.
Besteuerungsrecht 150, vgl. 151f. 171.
Bettelei mit der Räuberei verwandt 152.
Bevollmächtigung 108.
Bewegliche, das (Mobilien) 72f. 73.
Billigkeit = Recht ohne Zwang 39f.
Blutschuld 357.
Boden definiert 72, freier 58, ursprüngliche Erwerbung desselben **72ff.**, Formgebung 81, Körper auf demselben 81f.
Bodengemeinschaft, ursprüngliche (als Idee) und uranfängliche (erdichtet) 58, vgl. 73ff. 80 182.
bona fides 121f.
Bösartigkeit, innere, des Verbrechers 161.
Bosheit, förmliche, den Menschen nicht möglich 146 A.
Böse, das äußerste, eine bloße Idee 146 A.
Branntwein als Genußmittel 276.
Buch definiert 106, vgl. 102 106f.
Büchernachdruck von Rechts wegen verboten 106f.
Bundesgenossenschaft 179.

C. vgl. K.

Charakter 265.
Chemie 5.
Chemiker 5 16.
Concupiscenz = Gelüsten 13.

D.

Dankbarkeit 311—313, tätige und affektionelle 311, gegen Vorfahren 312 317, gegen Tiere 297; ihr Grad 312f., = Achtung 315f.
Deduktion (Gegs. Exposition) 56 60, des ursprünglich-rechtlichen Besitzes 57ff., der ursprünglichen Erwerbung 80f. 85, des kategorischen Imperativs 238.
Dekrete (Gegs. Gesetze) 146.
Demokratie als Staatsform 167ff.
Demut 286ff.
Denkungsart (Gegs. Sinnesart) 344.
Deportation 162 167.
Depositum 101.
Deputierte 143f. 146f. 150 170 175.
Despotie, patriarchalische 140, versteckte 143, vgl. 147 168.
Diätetik der Seele 351.
Dichotomie (= Zweiteilung) 189.
Didaktik, ethische 48 257a) 258 **341—350.**
Diebstahl 160.
Dienerschaft 192, vgl. Gesinde.

Dienstboten, ohne politische Rechte 137.
Dienstvertrag 98, im Gegs. zur Leibeigenschaft 99.
Disziplin (Zucht) der Neigungen 308 352.
Dogmatik, ethische 258.
Domänen 149.
Drucker 107.
Duell, das 164f., vgl. 357.

E.

edel 251.
Ehe definiert 91, an der linken Hand 93, vgl. **91ff.** 191f. 273.
Eherecht 91—94, vgl. 190f.
Ehrbarkeit, rechtliche 42, im äußeren Betragen 323.
Ehrbegierde 266 324.
Ehre, die 161, vgl. 195f. A., Gottes 358.
Ehrliebe 266 323 324.
Eid 124—127, seine Entstehung 124f., Berechtigung 125f., vgl. 352f. Anm.
Eigendünkel 288 326.
Eigentum, Eigentümer 83 108 121f., an einer Person 156f., 174f. 191 194 197 199.
Einbildungskraft, Spiel der 275f.
Einteilung, logische und metaphysische 189.
Elementarlehre, ethische 48 255 257 258 **259ff.**
Eleutheronomie 215.
Elternrecht 94—97 192.
Empfindung 12 A.
Endzweck der Vernunft 211 A. 293, des Daseins 249.
England 111f. 200.
Entschluß, sittlicher 341f.
Entthronung eines Monarchen 145 A. 147f.
Enthusiasmus 253.
Erblasser 111f. 200.
Erbuntertänigkeit 157 310.
Erbvertrag 111f.
Erfahrung, die 297 299, im Sittlichen 16ff. 30ff. 341 354, vgl. 295 319 329 335.
Erhabenheit unserer moralischen Anlage 286 288, vgl. 349.
Erkenntlichkeit 312.
Erkenntnis, theoretische 5f.
Erlaubte, das, definiert 25, vgl. 24 26 274 323.
Erscheinung (Gegs. Ding an sich) 56, vgl. 206f. 280.
Ersitzung 109—111 **196—198.**
Erwerbfleiß 103f.
Erwerbung, äußere 68ff., ihr allgemeines Prinzip 69f., Einteilung 70, ursprüngliche 69f. 74 79f., erste 70 72f., ideale 108—114 196, subjektiv-bedingte 116ff., provisorische und peremtorische 76 78 79 110 170 197f., ihr Titel 78ff., ihre Deduktion 80ff., formale Rechtmäßigkeit 121f. 197; durch die Tat eines anderen 84, durch Ersitzung 109, Eidesablegung 121ff., eines Ehegatten 94.
Erziehung der Kinder 91 96 157.
Ethik definiert 220 255, unterschieden vom Recht 35, = Tugendlehre (w. s.) 211 217 277, Einteilung 255 257 258 329; E. als Wissenschaft 258, reine E. 328, ihre Grenzen 358, vgl. 353ff. Vgl. weiter 22 219ff. 355ff.
Etwas, das 20 A.
Eudämonist 214.
Exempel s. Beispiel.

F.

Fakultäten des Menschen, obere und untere 291 A.

Falschheit 280.
Familie 97 172f. 192 201.
Fatum, das 357.
Feind, ein ungerechter 179f.
Fertigkeiten definiert 251, moralische ebd.
Fetisch 125.
Finanzwesen 150.
Findelhäuser 151 152f.
Föderalität 173f.
Form, Formale (das) im Gegs. zur Materie: des Gesetzes 14f., vgl. 213 229, des Rechts 127 211, der freien Willkür s. d., der Maximen 237 255 265, der Religion 353f., des Tugendprinzips 328, des Pflichtverhältnisses 257, vgl. 264, der Gerechtigkeit 358, am Menschen 299.
Fortpflanzung der Art, ist Naturzweck 271ff.
Fortschritt, stetiger, zum Guten 301.
Frauenzimmer ohne bürgerliche Persönlichkeit 137.
Freiheit, ihr positiver und negativer Begriff 14f., vgl. 23f. 36 43 346, im Gegs. zur Natur 224 299, theoretische und praktische 30, äußere 52f. 59 62 69 75 132 219 238 u. ö., innere 236 249 **251** 263 265, äußere und innere 15 54 219 238f. 250, moralische 216, natürliche 172, gesetzlose 126 139 172 185. Sie ist nur ein praktischer Vernunftbegriff 23 56, keiner Dedukion fähig 60, unbegreiflich 215f. 218 A. 262, nur ein Faktum 60, aber unverlierbar 126, durch das moralische Gesetz uns kundbar 30, von ihr gehen alle moralischen Gesetze aus 48; = moralischer Zwang 220 A. oder Pflichterfüllung 221 A. — Als angeborenes Recht 44, mit Rechtszwang verbunden 36f. 170, = dem inneren Meinen 54 57. — Öffentliche gesetzliche Freiheit = Zusammenstimmung der Freiheit von jedermann nach allgemeinen Gesetzen als höchstes Rechtsprinzip bei Kant 52 56 67 69 79 84 136 139 219 221 u. ö., Beraubung derselben 310.
Freiheitsgesetze (Gegs. Naturgesetze) **15—19** 51f. 56 83f. 141.
Freundschaft definiert 329f., vgl. 314 **329—335**, eine bloße Idee 330. F. in der Not 332, moralische (Gegs. ästhetische) 333f., pragmatische 334.
Friede, ewiger, als Idee 181 185, Endzweck der Rechtslehre 185f., höchstes politisches Gut 186. Davon:
Friedenskongreß, permanenter im Haag 181.
— recht 179.
— vertrag 178f.
— zustand 180.
Frohsinn, als Begleiter der Tugend 351f., vgl. 350.

G.

Gebet 294.
Gebrechlichkeit der menschlichen Natur 301.
Gedankending 295, = Noumenon (w. s.).
Gefräßigkeit 275f.
Gefühl definiert 11, vgl. 12 Anm., Verhältnis zum Erkennen 11f., vgl. 188 242, gehört zur Sinnlichkeit 12 A.; moralisches G. 24 **212f.** 227 **241f.** 243 309 323 326, moralisches und

ästhetisches 145 A. 213 304 315, pathologisches 213 241f., der Humanität 314. Das Gefühl ist jederzeit empirisch 212, physisch (instinktmäßig) 213.
Gegenrevolution 148.
Gegenstand überhaupt 20 A.
Geister 114 A.
Geistlichkeit und ihre Güter 149f. 201—203.
Geiz 247f. 247 A. 265, seine Arten **281ff.**, vgl. 308.
Geld, Nominaldefinition 102f., Realdefinition 103, nach Adam Smith 106, intellektueller und empirischer Begriff 105f., vgl. **103—106** 285.
Geldstrafe 160 195f. A.
Gelüsten, das 13.
Gemeinschaft, ursprüngliche 68f., eheliche s. Ehe.
Gemeinwesen 133 139 167, vgl. Staat.
Gemütsruhe 253.
Geometrie 38 86.
gerecht, definiert 22.
Gerechtigkeit, Einteilung derselben 116, öffentliche 127, reine und strenge 160, göttliche 355f., ewige 357, als Idee 162; vgl. noch 122f. 135 141 159 162f.
Gerichtshof 116 117ff. 120 123f. 125 127 141, innerer 289ff.
Gesamtbesitz 57 58f. 71f., ursprünglicher als Idee 74 79f.
Gesamtwillen des Volks 171, vgl. Wille, Volkswille.
Geschlechtsehre 164f.
Geschlechtsgemeinschaft 91 191 271f., natürliche und unnatürliche 91 272f.
Geschlechtsgenuß 92 191f. **271—274.**
Geschmack 12 274 299.
Gesellschaft, häusliche 98, bürgerliche 128, ihr Anfang 168, geheime 151.
Gesellschaftsvertrag 19 173, vgl. Kontrakt.
Gesetze der Freiheit s. d., juridische und ethische 15 236, äußere 28 134, natürliche und positive 28 31 33 138, formale 236, der Pflicht 304, praktische 28, vgl. Sittengesetz; Vernunft- und bürgerliche G. 319, statuarische 124.
Gesetzgeber 31 139 167f., der höchste 31, ist heilig 163.
Gesetzgebung, allgemeine praktische 18 20f. 28 52 62 u. ö. **229f.** 235 237 306ff., von der Freiheit ausgehend 291 A., ethische und juridische 21f. 23, äußere und innere 23 31, vgl. 207, innere 215.
Gesetzmäßigkeit s. Legalität.
Gesinde, Recht über das 55 91 98f. 139.
Gesundheit definiert 224, moralische 253 264 351.
Gewalt, in meiner 61f. 80, im Gegs. zum Recht 129 A. 159f. 207; die drei Gewalten im Staat **135ff.** 141 167, die gesetzgebende 125f. 136f. 162, vollziehende 136, rechtsprechende 136, oberste und ihr Ursprung 142 206f., ursprünglich beim Volke 170.
Gewissen 242f. 250 **289ff.**, warnendes 292. Davon:
Gewissensbisse 235f.
— gericht 40 289ff.
— haftigkeit (*religio*) 292.
— ruhe 293.
— sachen 292.
Glauben 126.
Glaubenseid 126.
Gleichgewicht, politisches, der Staaten 176.

Gleichheit 43, des Besitzes in der Ehe 22f., bürgerliche 136f., allgemein - menschliche 137, rechtliche 159, unter Menschen überhaupt 335.
Gleisnerei 280.
Glückseligkeit definiert 228 345, eigene 228f. 235, fremde 228f. 235f. 240 244, moralische und physische 228 275; Gl. nach den Begriffen anderer 310f., Zweck Gottes 358. Hoffnung auf sie 347f., Würdigkeit dazu 330 346—348.
Glückseligkeitslehre 16 141 159 214.
Gold 104 105.
Gott, jenseits der Erfahrungsgrenze 297, nur subjektiv gegeben 292 353, als oberster Gesetzgeber 319, Richter 291 336, allmächtiges moralisches Wesen 292; unsere Pflichten gegen ihn 47 268f. 297 353f.; er selbst hat lauter Rechte und keine Pflichten 355; vgl. noch 347 **352ff.**
Gottesdienst 354, öffentlicher 153.
Grad der Tugend und des Lasters 247f. 282.
Großbritannien 140 161 179 202.
Grundsätze, theoretische und praktische 59, im Gegs. zu Gefühlen 332 336, rein moralische 343 349.
Granduntertänigkeit 149.
Gütigkeit Gottes 358.
Gutsagung 102.
Gutsuntertan 157.
Gymnastik 299, ethische 351.

H.

Haben, Begriff dess. 61, vgl. Inhabung.
Habsucht 281f. 284.
Hagestolzensteuer 152f.
Handel 102.
Handlanger des gemeinen Wesens 14 37.
Handlungen, innere und äußere 20f., äußere 34ff., sittlich gleichgültige 26, freie 225 306, im Gegs. zu bloßen Maximen (w. s.) 229f. 233f. 300, zur Tat 241.
Handwerksgesellen 137 193.
Hausherrenrecht 97—99 192f.
Hauslehrer 137.
Hauswesen 96 192f.
Heiligkeit, moralische 239f. 301.
Herz, das menschliche, seine Tiefen 301, das gute H. 294 345.
Heuchelei 287 287 A. 350.
Hochmut 287 324f.
Hochverrat verdient Todesstrafe 144.
Höflichkeit 280f. 288f.
Hospitäler 201.
Hottentotten 183.
Hypothese 184.

I.

Ideal eines Rechtsstaates 186, der Menschheit 249, der Tugend 239 254 284 A., des Wunsches 335, im Gegs. zu Idol 288.
Idealist, theoretischer 187f.
Idee im Gegs. zum Faktum 206, Gottes 291f. 353f., einer Staatsverfassung 206 207 208, der Menschheit 248 306 323 345, der Freundschaft 330 334f., der Willensfreiheit 216.
Imperativ definiert 24, kategorische und technische (bedingte, pragmatische) 24f. 230, vgl. 15 233; katego-

rischer 60 80 141 207 223 224 ff. 238 248 oder moralischer 45 233 239 289, der Strafgerechtigkeit 165, in der Politik 206, im Gegs. zu physiologischen Erklärungen 215; seine Formel 28 229.
Impfung 271.
Indifferenz, sittliche 237f. 253.
Indiskretion 334.
Inhabung, d. h. empirischer 56 oder physischer Besitz 59, vgl. 52 54 57 61 ff. 67 74 89 120f. 190 f.
Instinkt 299.
Intelligenz, intelligibele Wesen 30 114.
Interesse definiert 13, der Vernunft und der Neigung ebd., vgl. 238, moralisches 327 350.
Irland 179 202.
Irrenanstalten 201.

J.

Jesuitismus 78.
Jury 141.

K.

Karrenstrafe 161f.
Kastengeist 289.
Kasuistik, moralische 256 258, vgl. 349f.
kasuistische Fragen 270f. 273f. 276f. 280f. 284f. 288f. 310f. 315f.
Katechetik 257 258a).
Katechisieren, sokratisches 213, vgl. 349f.
Katechismus, moralischer (im Gegs. zum religiösen) 343 348 350; Bruchstücke eines solchen **345—348.**
Kategorien 54.
Kauf und Verkauf 101 102 121f. 158, bricht Miete 107f. 124 193f.
Kausalität 100 188 280, des Intelligibelen und Sensibilen **291 A.**
Keuschheit 272.
Kind, Recht auf das 55 63f. 91f. 94ff., Kinder von Sklaven 99; ihre Erziehung s. d.
Kindesmord 152 164.
Kirche und Staat **202f.**
— ngüter 150 201f.
— nwesen 153f., Gegs. zur Religion ebd., vgl. 202f.; Kosten desselben 154.
Klerus s. Geistlichkeit.
Knauserei 281f. 284.
Kollision s. Widerstreit.
Kolonien, ihre Gründung 78, vgl. 166 178f. 183.
Komtureien 150.
Kongreß der Ver. Staaten 181.
König, der 168 170, kann nicht unrecht tun 140 145 A., vgl. Monarch.
Konkubinat 93.
Konstitution 133 143f. 185, vgl. Verfassung.
Konstruktion der Rechtsbegriffe 37f., der Mathematik 246.
Kontrakt, ursprünglicher gesellschaftlicher 138 f. 163; Mietskontrakt s. Mietrecht.
Kontributionen im Kriege 178.
Körper und Seele 263f.
Kräfte des Geistes, der Seele, des Leibes 298f.
Kriecherei 265 286f. 289.
Krieg, das Recht im, zum und nach dem Kriege **172ff.**, Arten des Kriegs 171.
Kriegsdienst 150.
— ehre 150 164f.
— erklärung 175f.
— zustand 173 176.
Kritik der praktischen Vernunft 3.
— *der reinen Vernunft* 6 259f.
— *der Urteilskraft* 19.

Kultur des Verstandes und des Willens 227, physische 233f. 298f. 308, moralische 234, der eigenen Kräfte 264 298f., der Tugend 350f., der Vernunft 349f.
Kunst 19.

L.

Landesherr, der, und sein Recht 148ff. 166f. 205.
Landesverweisung 167.
Läsion 56, vgl. 51 53 59 65 72 82 84 91 110 114 A. 166 176 178 356.
Laster definiert 231 323, vgl. 223 247ff. 252 284 301f. 322 324 336f.
Lauterkeit der Gesinnung 300f.
Leben, das, definiert 16, vgl. 263, künftiges 114 A. 355 A.
Legalität (Gegs. Moralität, w. s.) 15 21 29 234 240.
Lehnswesen, -system 156 205.
Lehrart s. Methode.
Leibeigenschaft 47 99 156f. 179 190.
Leidenschaften 251f. 274.
Leihvertrag 116f. 118—120.
Leistung 54f. 70 88f. 117 192f. u. ö.
Liberalität der Denkungsart 284f.
Liebe 244, in der engsten Bedeutung 274, im Gegs. zur Achtung s. d., wechselseitige 304, vgl. 305ff., in der Freundschaft 329ff., L. Gottes zu uns 355 358.
Liebespflicht 303ff.
Logik 299 322 342.
Lohnvertrag 101.
Lotterien sollten verboten sein 152.
Lüge 44 A. 246 265 **277—281,** äußere und innere 277f., innere 279, erste 280, aus Höflichkeit 280f.; vgl. noch 347.
Lust und Unlust unterschieden vom Begehren 11f., praktische und kontemplative 12f., intellektuelle 13 24, sinnliche 274, moralische und pathologische 215, vgl. 232 241 350, ästhetische 313, des Wohlgefallens 245.

M.

Majestätsbeleidigung 165f., -recht 162 166.
Majorate 205.
Mandat (rechtliches) 101.
Manieren des Verkehrs 336.
Märtyrertum 270.
Materie s. Form.
Mathematik, reine 37f. 256, vgl. 245 299 343.
Maxime definiert 28 29, vgl. 35 221f. **229ff.,** pragmatische und moralische 254 278 283 A.
Medizin 5.
Meer, freies und geschlossenes 76 82.
Mein und Dein, inneres (angeborenes) 43 54 57, äußeres **51 ff. 89 ff.,** Namen- und Sacherklärung des letzteren 55f., Rechtsbegriff 80, Anwendung auf Erfahrung 61ff., provisorisches 65ff. 135 170 180, gemeinsames 68ff. 83, ideales 108ff., vgl. 211 Anm.
Mensch, der, als vernünftiges Naturwesen 217 262, moralisches 218 A., animalisches **(264ff.)** und moralisches 264f. 287 309 313, gesellig-ungeselliges 333.
Menschenfeind 306.
— freund 306 335.
— haß 244 306 316ff.
— liebe 244f. 305f. 313 326,

allgemeine 307, als moralische Zierde 315.
Menschenrecht 204 310.
— scheu 326.
Menschheit, die, im Gegs. zum Menschen 43 45 83 113 195 218 A. 226f. 265 269 277 294 306f. 321, zur Tierheit (w. s.) 233 242, Recht des M. 42 46 83 90 114 232 310, als Idee 248, Würde s. d., ist Selbstzweck 175, Verletzung ders. 273, Verbrechen an ihr 196, vgl. auch Noumenon.
Menschlichkeit 313f.
Metaphysik definiert 24, vgl. 18, formelle 4, ist Sache der Spekulation 212, aber notwendig 186, Einteilung 18.
Metaphysik der **Natur** 18 299 328.
— des **Rechts** 13.
— der **Sitten** 3 18 213 246 329, Idee ders. 15ff., Anwenwendung auf die Natur des Menschen 18, Einteilung **20—23 45ff.,** Vorbegriffe **23ff.**
Metaphysiker, ohne es zu wissen 4, ignorante 7f.
Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft 3.
Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre 1 3.
Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre 38 A. 209 211ff. 328.
Methode 256, erotematische und katechetische 256f. 342f., dialogische 342, dogmatische 343.
Methodenlehre der r. pr. Vernunft 255, ethische 48 257 258 **339—352.**
Meuterei 169.
Mietrecht 107f. **193—195.**
Mikrologie, moralische 253 292.
Minister 146f.
Miteigentümer 83.
Mitleid 313f.
Mittel s. Zweck.
Mittleres, sittliches 247f. 282.
Mohammedanismus 276.
Monarch definiert 167, Entthronung und Hinrichtung desselben 145—147, vgl. 167f. und Landesherr, Oberhaupt, Souverän.
Mongolei 77.
Monogamie 93.
Moral = Sittenlehre (w. s.), ihre Einteilung 48, Euthanasie 215, Moral und Religion 352ff.
Moralisten 5.
Moralität definiert 21, = Gesinnung 234, vgl. 15 223 240, Verh. zum Schönen 296.
Moralprinzipien, transzendente u. immanente 355f.
Mord, unterschieden von Tötung 164f., vgl. 147 A.
Mündigkeit 97, vgl. 192.
Münze 106.
Mutterland 166 179.

N.

Nachdruck 106.
Nächstenliebe 255 303 305ff., vgl. Menschenliebe.
Namen, guter, Nachlaß dess. nach dem Tode 113—115.
Narrheit 325.
Nationalreichtum 103, vgl. 105.
Naturrecht definiert 116, Gegs. zum positiven Recht 43, Einteilung 48, vgl. 33 111 196 199f.
Naturwissenschaft 15, metaphysische und angewandte 16.
Naturzustand definiert 120, im Gegs. zum bürgerlichen 48 65f. 76 110f. **122ff.,** rechtlichen (gesetzlichen) 127ff.

134 141 172ff., entbehrt der Gerechtigkeit 162 180 185; N. der Staaten 177 179f.
Negersklaven 105 175.
Neid 316f.
Neigungen = habituelle Begierden 13, vgl. 346, sinnenfreie 13, sinnliche Antriebe 14, als Triebfeder 21, natürliche 236, beharrliche 344, im Gegs. zum Gesetz 218 A. 254, zur Pflicht 219, zur Tugend 341, zur Vernunft 346f. 348; Disziplin derselben 308 352.
Neuholland 184.
Neutralitätsrecht 179.
Nichts, das 20 Anm.
Niederlassung 59.
Nießbrauch 191.
Nötigung, moralische 25 26 30 217 f. 226 236 239 242 244 249 295 308 311 353, objektive 289, aktive und passive 261f.
Notlüge 281.
Notrecht = Zwang ohne Recht 39 40f. 145 A.
Noumenon (= Vernunftwesen, Gegs. Phänomenon) 30 45f. 56f. 62 64 113 163 263 269 279 285 291 A.

O.

Obereigentümer des Bodens 148f.
Oberhaupt, staatliches 138, Quell der Gesetze 145 A., vgl. Staatsoberhaupt.
Obrigkeit „von Gott" 142, Gehorsam gegen sie 206f.
Ontologie 20 A.
Opium, Betäubung durch 275f.
Opposition, parlamentarische 144.
Orden (Ritter-) 149f. 205.
Ordnung, Natur- und sittliche 210.
Ort, seine rechtliche Bedeutung 149f.

P.

Parlament 18 146f., einer Kolonie 179, vgl. Deputierte.
pathologisches Gefühl 213, Prinzip 215, Lust 215.
Pauperbursche (= Kurrendenschüler) 203f.
Pedanterie 5 7, der Pflichtbeobachtung 274, der Gelehrten 329, der Deutschen in Höflichkeitsfloskeln 289.
Person, Persönlichkeit im Gegs. zur Sache (w. s.) 71f. 80f. 113 157 189ff. 190 Anm., doppelte des Menschen 290f. A., moralische 26 87 111 141 144f. 172 263 285 321, vgl. Noumenon; bürgerliche 137 und angeborene 158f., idealische 278 290f., Gegs. zur psychologischen 20f., rechtlicher Besitz derselben 55 63 70.
Pflicht definiert 25 311 347, Einteilung der Pflichten **46**, vgl. 47f. 258 263—266, in weite und enge 231 254f. 283 A. 300f. 305, Rechts- und Tugendpflichten (w. s.) 22 45 211 A. 222 231f. 236 305 u. ö., direkt- und indirektethische 23, heilige und gemeine 312, negative und positive 235 264, Pflichten gegen sich selbst **261—297**, und zwar vollkommene **266ff.** und unvollkommene **298ff.**, gegen andere 295ff. **302ff.** 320ff., schuldige und verdienstliche 303, Unterlassungs- und Begehungspflichten 264, in An-

sehung des Zustandes der Menschen 328ff., das Bewußtsein der Pflicht 323, als Triebfeder 20ff. 212 A. u. ö., im Gegs. zur Glückseligkeit (w. s.) 214f., ihr formales Prinzip 229 u. ö., = objektiver Zweck 228; vgl. noch 18 20 27 29 96 **219 ff.**

Pflichtenlehre 211ff. 254f., ihre Einteilung 217.

pflichtmäßig im Gegs. zu pflichtwidrig 27 243, zu aus Pflicht 222 232 234 254 300f.

Phänomenon s. Noumenon.

Phantasterei 284 A.

Philanthropie 305f. 335, vgl. Menschenliebe.

Philosoph, der kritische 5 8, praktische 211 f. A., geniemäßige 213f., im Gegs. zum Lehrling 203.

Philosophie definiert 211 246, als Wissenschaft 299, theoretische und praktische 15 19 299, praktische 18 211 211 A., reine praktische 355, moralisch- und technisch-praktische 19, Ph. und Mathematik 6 246. Es gibt nur eine 5f.

Physik 16 328.

Plagiat 150f.

Plünderung 178.

Polens Teilung 180.

Polizei 150f.

Preis 105 285 287 320f.

Privatbesitz 57ff.

— **recht** 48 49ff. 76 116ff., natürliches 193.

— vernunft 120.

— willkür 57 123.

R.

Rachbegierde 318f.

Raum als Anschauung *a priori* 7, vgl. 15.

Realität, praktische 61, objektive des Begriffs 221.

Rebellion, schottische 161.

recht und unrecht 27 35.

Recht, sein allgemeiner Begriff 3, vgl. 33f. 52 219 355 oder Prinzip 35f., Vernunftbegriff 56 60f., intellektueller Besitz 56, moralischer 34, im Gegs. zur Gewalt 128, mit Zwang (s. d.) verbunden 36, abstrahiert von Zwecken 239, Recht und Rechte 4, Einteilung der letzteren 43, persönliches und Sachenrecht (w. s.) 107f. 120ff. 189 192, dingliches 88, auf dingliche Art persönliches 84 97 99 189ff., auf persönliche Art dingliches 90ff. 189, Verwechslung beider 193f., allerpersönlichstes 171. Privates (s. Privatrecht) und öffentliches 48 116f. 128 131ff. 205 208, dessen letzter Zweck 170, subjektives und objektives 117, göttliches 355, positives 33, natürliches s. Naturrecht, striktes und weites 36ff., inneres und äußeres 62, angeborenes und erworbenes 43f., bürgerliches 40 48, streitiges 66f., Recht der Menschheit s. d., des Stärkeren 173. Davon:

Rechtlosigkeit 135.

Rechtsanspruch 141 197f.

— begriffe 61, ihre Einteilung 188f.

— gelehrte 33 114 189.

— gesetze 61 64 75.

— grund 60 70 122 195.

— **lehre** definiert 33, vgl. 34 f. 45 75 217 272, Einteilung 9 22 42—48, Einleitung in dieselbe 32ff. 187, metaphysische 102, reine 211, innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft

185 f., unterschieden von Tugendlehre 219 221 250 254 277, ihr oberstes Prinzip analytisch 238, vgl. 211.
Rechtspflichten 42 60 222 229 315.
— prinzipien 96 A. 135 197.
— sätze *a priori* 57 64.
— verhältnisse 114 A.
— wissenschaft 33 188.
— zwang 36 f.
Reform (Gegs. Revolution, w. s.) 146 186 205 207, kirchliche 153 f.
Regeln der Klugheit 283 A, vgl. 311 und Maxime.
Regent 139 f., als Organ des Souveräns 143.
Regierung 140, despotische, patriarchalische und patriotische 140, vgl. 141 151 174.
Reichtum, ökonomischer und moralischer 309 f.
Religion definiert 292, vgl. 352 353, unterschieden von der Kirche 153 f. 202, Verhältnis zur Tugendlehre 343 **352—358**, geoffenbarte 354, wird zur Heuchelei 350. Davon:
Religionslehre 343 352 ff., reine und angewandte 352 f.
Religionspflicht 297 353.
Repräsentativsystem 170 f.
Republik, reine 170, französische 202, andere 181.
Republikanismus aller Staaten als Endziel 185, vgl. 205.
Respekt definiert 290.
Reue der Buße vorzuziehen 351 f.
Revolution 146 147, vgl. 169 184.
Richter definiert 31, vgl. 140 f., innerer 279 f., angeborener innerer 289 ff., vgl. Gerichtshof.

S.

Sache definiert 27, vgl. 54, im Gegs. zur Person (w. s.) 57 70 81 189.
Sachenrecht 70, definiert 71 158, vgl. **71 ff.** 190.
Satz, analytischer und synthetischer 86.
Schadenfreude 317 f.
Schematisieren 329.
Schenkungsvertrag 116 117 f.
Scherz 326 f.
Schmausereien 276 f.
Schöne, das, in der Natur 296.
Schöpfung freier Wesen 95 f. Anm., vgl. 355.
Schrift definiert 106.
Schulbelehrung 18 f.
Schuldigkeit 32 232 310, moralische 262 Anm.
Schulsprache 5.
Schwäche 234 252, moralische 223 231.
Schwangerschaft 268 273.
Seele definiert 224 263, S. und Körper s. d.
Seelenmessen 150 202 203.
Seelenstärke 223 f. 269.
Selbstbeherrschung 251 352.
— betäubung 268 274—276.
— bewußtsein, moralisches 291.
— erhaltung, physische 265 **267 ff.** 300, moralische 264.
— erkenntnis, moralische 293 f. 302.
— liebe 255 307 320.
— mord 265 **267—271**, vgl. 272 273.
— schändung 271 ff.
— schätzung 286 f. 294 305 317 321.
— ständigkeit, bürgerliche 137 f.
— sucht 286 306.
— verstümmelung 270.

Selbstzwang (moralischer) 217f. 220, freier 222 236f.
Sentenz (Spruch), richterliche(r) 289 292f.
Silbergeld 105.
Sinn, unterschieden von Sinnlichkeit 11 A., äußere und innerer 15 264, innerer 241, im Gegs. zur Idee 206, ein theoretisches Vermögen 242, moralischer s. 227 und Gefühl.
Sinnlichkeit 11 f. Anm., im Gegs. zur Pflicht 32.
Sitten (*mores*) 17.
Sittengesetz definiert 31, nicht auf Erfahrung gegründet 16f., seine Reinigkeit ist seine Stärke 19, seine Untrüglichkeit 185, vgl. 24 29 217f. und Freiheitsgesetze.
Sittenlehre 16 25 45, ihr oberster Grundsatz 29, ihre Einteilung 220 250, im Gegs. zur Naturlehre 225, vgl. 217 222 254.
Sittlichkeit 17 29 283 A., ist Selbstzweck 269, ihr Subjekt 269, = Moralität (w. s.).
Sitz (nicht Besitz) 59 72 82.
Skandal, sittlicher 236 323 325 336f.
Sollen, das unbedingte 29 217f. 221.
Souverän 140 162 167, vgl. Staatsoberhaupt.
Sparsamkeit 285.
Spottsucht 326f.
Staat definiert 133, vgl. 135 172, als ewig anzusehen 200.
Staatenverein 180 A.
Staatsbürger 136f., aktive und passive 137f., vgl. 140 156 168 172 175.
Staatsformen 167ff.
Staatsoberhaupt 141ff., kann nicht unrecht tun 140 145 A., vgl. 167 170 204.
Staatsrecht 131 ff.
Staatswürde 138.
Stand 200f.
Stiftungen, milde 151 152 **200** bis **205**.
Stimmgebung (Wahlrecht) 137.
Stolz 324 331 335.
Strafe 32 41, ihr Sinn 163, vgl. 171 318f., ihre Arten 195, richterliche und natürliche 158, entehrende 322, göttliche 356f.
Strafgesetz 163, ein kategorischer Imperativ 154.
Strafrecht 158ff. 195f.
Strandrecht 82.
Substanz 72f. 76f. 81ff., des Menschen 293.
Sühnopfer 557.
Sünde, unvergebbare 145 A.
Sündenschuld 357.
System im Gegs. zu Aggregat 88 211, zu Kritik 4, metaphysisches 3, der Philosophie 5f., der Zwecke 220, der Natur 285, der Ethik 328f., der praktischen Vernunft 257; papierene 8, nicht fragmentarisch 212 342.

T.

Tagelöhner 157 193.
Tapferkeit definiert 218, vgl. 249.
Tat 26 31 90 227 241 243 289, ihre moralischen Folgen 291 A.
Tausch 101.
Teilnahme (-nehmung) an dem Geschick anderer 315 318 330.
Teleologie 226.
Testament 112 199f. 310.
Theorie und Praxis 19 256, vgl. 3.
Tierheit im Menschen 17 227 233 242 262 **265 272ff.** 285f. 299 320.
Tierquälerei 296f.

Titel (rechtlicher) 75 122.
Tod, guter Name nach demselben 113—115, standhafter 161 288, vgl. noch 267 ff.
Todesstrafe von Kant gerechtfertigt 144 **160 ff.,** von Beccaria bekämpft 162 f.
Tollwut 270 f.
Topik der Rechtsbegriffe 188 196 A.
tote Hand 199.
Translation s. Übertragung.
Transzendentalphilosophie 95 f. Anm., 226.
Triebe, natürliche 17, vgl. Neigungen.
Triebfedern, echte und unechte 19, das Sittengesetz als T. 232 234 240 **300 f.** 344, vgl. weiter 212 f. 223 312 354.
Trunkenheit 275 f.
Tugend definiert 219 231 236 237 240 248 249, vgl. 222 f. 234 248—250, auf innere Freiheit gegründet 252, nicht bloß Fertigkeit oder Gewohnheit 223, sondern muß erworben, gelehrt und geübt werden 341, vgl. 257, im Gegs. zum Laster 241, ist ihr eigener Zweck 239 249 f. und Lohn 250, an sich bloß eine 237 302, und doch Mehrheit von Tugenden 237 250 302.
Tugendlehre definiert 219, ihre ersten Gründe 212, ihr oberstes Prinzip 237 328, vgl. 342, ist synthetisch 238 f., reine T. 246, als Doktrin 341, Wissenschaft 342, Einteilung 250 254 ff., vgl. 3 22 **209—358.**
Tugendpflichten definiert 222, ihr Schema **240,** vgl. 114 **231 ff.** 254 f. 264 305.
Tugendstolz 286.

U.

Übersinnliche, das 4.
Übertragung (rechtliche) 84 87 f. 101 f. 111.
Übertretung 27 32 231.
Umgang mit Lasterhaften 336 f.
Umgangstugenden 335—337.
Undankbarkeit 316 317.
Unkeuschheit 272.
Unlauterkeit 280.
Unmäßigkeit 274—277.
Unmündige 137.
Unrecht 27 36, formales und materiales 129 A.
Unredlichkeit 279 f.
Untertan 128 138 141 142 f. 166 u. ö.
Untugend 223 231 252 302 323.
Unwert, moralischer 231 294.
Urheber des Gesetzes 31, einer Handlung 26 31.
Urteile 31, bestimmende und vorläufige 342, verkehrte 322.
Urteilskraft, moralische 256 289.

V.

Vaterland 166.
Veräußerung 84.
Verbalinjurie 160.
Verbindlichkeit 23 f. 25 ff. 31 f. 64 f., Gründe derselben 27 f., zwischen Personen und Sachen unmöglich 71 f. 80 f., Bewußtsein derselben 242, vgl. 222 228 257 **261 ff.** 303 310 311 f.
Verbrechen definiert 27 158, unaustilgbares 145 A., unnatürliche 196, große 223 f.
Verbürgung 120.
Verdienst, verdienstlich 31 f. 231 f. 249 262 A., süßes und saures Verdienst 232.
Verdingung 101 157 193.
Verein, bürgerlicher 128, vgl. Gesellschaft.

Verfassung, bürgerliche (im Gegs. zum Naturzustand) 65f. 109, als notwendige Pflicht 75, als Idee 142f. 186 206f., vgl. 133 139 170, eingeschränkte 146, vgl. 167f., die beste 186, vgl. Konstitution.
Vergeltung 32.
Verjährung 109 198.
Verkehr, Form und Materie desselben 102.
Verlag 106.
Verlassung (juristisch) 84.
Verleger 106f.
Verleihen 101.
Verleumdung 325.
Vermächtnis 111, s. Testament.
Vermietung s. Mietrecht.
Vernunft, es gibt nur eine 5, bloße gesunde 120, theoretische 216 262, spekulative 216, theoretische und praktische 242 349, reine praktische 14 18 218 A. 238f. 341 354, moralisch-praktische 185 227 285 299 306 u. ö., rechtlich-praktische 63 80 110 207, rechtlich-gesetzgebende 123 163, technisch-praktische 223 227, = Wille 14, = Freiheit (w. s.) 17, Vermögen der Zwecke 238, ihre Kausalität 24, kennt nur formale Gesetze 52, vgl. 225, im Gegs. zur Neigung 346; ihr rechtliches Postulat und seine Folgen 53 60 64 67 69 73 74, *a priori* gesetzgebend auch über das Leben hinaus 113 249 306.
Vernunftbegriff 60 61 80.
— gebrauch 63.
— idee 108 142.
— prinzipien 104.
Verpfändung 101.
Verpflichtung, aktive und passive 295.
Verschenkung 101.
Verschuldung 27 32, moralische 231.
Verschwendung 284f.
Versprechen 55 63 85ff. 100 102 112 117f.
Verstand, der, denkt 11 A., Vermögen der Begriffe 227, im Gegs. zum Herzen 346, seine Kultur 233, Regel 299, reiner 56, praktischer 289.
Verstandesbegriff, reiner 61 80.
Verteidigungsmittel, erlaubte, im Kriege 177.
Vertrag 77, definiert 84, vgl. **84—90,** im Gegs. zur Gewalt 98, Einteilung und Arten desselben 99ff., reine und empirische 100 102, ursprünglicher 78, ursprünglicher bürgerlicher 113 119, simulierter 94, nur zwischen Personen möglich 157, Leih- und Schenkungsvertrag s. d.
Veruntreuung 158.
Vervollkommung seiner selbst 264.
Verzichtuung 84.
Vivisektion von Kant verworfen 297.
Volk 133 148 155, Verhältnis zum Souverän 143ff. 156 172f., selbst Oberhaupt 138 175.
Völkerrecht 133f. 122 **172—181.**
Völkerverkehr 182f.
Volksbelehrung 5 19, vgl. 212.
Volksrechte 154, im Gegs. zum Adel 155f.
Volkswille 136, allgemeiner 151, vereinigter 107f., gesetzloser 207, vgl. 154 156.
Volljährigkeit 97 192.
Vollkommenheit, formale und materiale 226, physische 293 298ff., moralische 227 234 293 300ff., fremde 225f., eigene

226f. 233f. 240, moralische der Menschheit 249, ihr Gesetz 306.

W.

Wahlrecht s. Stimmgebung.
Wahrhaftigkeit 278ff.
Ware definiert 103, vgl. 101 102ff. 285.
Weib, Recht des Mannes auf das, 55 63 190f., vgl. Eherecht.
Weingenuß verteidigt 276.
Weisheit, praktische 249, definiert 293, ihr Anfang ebenda.
Weisheitslehrer, geniemäßige 213.
Welt, dies- und jenseitige 202, physische und intelligibele **291 A.** 304.
Weltbürgerrecht 134 182—186.
Weltweisheit, moralische 19.
Wert 105, äußerer und innerer 285 316, innerer (moralischer) 286f. 294 317, vgl. 300, unserer und fremder 305.
Wesen, menschliche und nichtmenschliche 258, außer- und übermenschliche 296.
Wiedererlangung des Verlorenen 120—123.
Wiedervergeltung, Recht der 159ff., zwischen Völkern 176.
Widerspruchs, Satz des 57 238.
Widerstand des Volks gegen den Souverän 144f., aktiver und negativer 146f.
Widerstreit der Pflichten 27f. 274.
Widerwillen, moralischer 250.
Wilde 168f. 172 173.
Wille definiert 14, unterschieden von Willkür (w. s.) 13f. 251, reiner 14 24 29f., allgemeiner (gemeinsamer, vereinigter) 57 65ff. 75 84f. 112, als apriorische Idee 75 79 81ff. 123 136, allgemeiner gesetzgebender 127 142 223, ursprünglich guter 294, böser 293f., eigener und fremder 131 229, souveräner 207f., vgl. Volkswille; göttlicher 31 353 355. Seine Kultur 227.
Willkür definiert 13, freie und tierische 14 29ff. 34, vgl. 20 A. 231, ihr Gegenstand 52f., Spielraum 300, Form und Materie 34 211 213 219 230, einseitige und doppelseitige 70 72 74f., Verhältnis zur Willkür anderer 54 355. Ihr äußerer und innerer Gebrauch 15.
Wissenschaft = System 211, unterschieden von Weisheitslehre 299, muß methodisch sein 342.
Witz 327.
Wohlfahrt, physische und moralische 235f.
Wohlgefallen 307, Liebe des W. 245 274 304f.
Wohltun (Wohltätigkeit) 235 244f. 304 **307ff.,** W. aus Mitleid ist zu verwerfen 314, unter Freunden 332 335.
Wohlwollen 235 244 274 304ff., seine Arten 307f., vgl. 330.
Wollust (Wohllust) 271ff.
Wunsch 14 34 307f. 335.
Würde des Sittengesetzes 240 265 278 320, der Menschheit 305 317 321.
Würden im Staat 154f.

Z.

Zeit 15 86 95 A. 114 A.
Zeugung, Akt der 96.
Zucht s. Disziplin.
Zuchthausarbeit 160.
Zueignung, rechtliche 69 74.

Zufriedenheit mit sich selbst 214 232.
Zurechnung 26f. 31 32 146 A. 293, innere 289.
— sfähigkeit 32.
Zustand, bürgerlicher oder rechtlicher (im Gegs. zum Naturzustand, w. s.) 64f. 70 76 79f. 110f. 112 117ff., definiert **127,** vgl. 128 137f. 199, gesellschaftlicher 127f., moralischer 293.
Zwang, äußerer 22 37, öffentlichgesetzlicher 134, äußerer und freier (moralischer) oder Selbstzwang (w. s.) 217f. 222 236ff. 244 249.
Zweck definiert 219 224, im Gegs. zum Mittel 42 219f. 230 237 269 279 283 285 305 321 325, moralischer und pragmatischer 184, als Materie des Willens (Gesetzes) 34 213 229, vgl. 25, unterschieden von Pflicht 220, zugleich Pflicht 45 **219ff.;** subjektive und objektive 228 230, meine und fremde 305 355, innerer 279, verschiedene der Vernunft 257, göttlicher 355ff., unbedingter 239, der ganze moralische 301, zugleich Triebfeder 240.
Zwecklehre, moralische (objektiv) im Gegs. zur technisch-pragmatischen (subjektiv) 225, vgl. 254.
Zweckmäßigkeit in der Natur 297.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Wir gestatten uns auf die ausführlichen

Verzeichnisse unseres pädagogischen und philosophisch-historischen Verlages

zu verweisen, welche allen Interessenten durch jede Buchhandlung, eventuell auch direkt von uns, **kostenfrei** zur Verfügung stehen.

Dürr'sche Buchhandlung in Leipzig.

(Gegründet 1656.)

FRITZ GÄHR
BUCHBINDEREI
MÜNCHEN

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kant, Immanuel,

Metaphysik der Sitten

Leipzig 1907

Ph.u. 52 ib-42

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11171880-1